مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

العدد الأول　　يونيو – ديسمبر　　١٩٨٣ م

افتتاحية العدد

يسعدنى أيها القارىء الكريم أن اضع بين يديك العدد الأول من مجلة الدراسات الشرقية التى كانت من الأهداف الأولى التى حرصت جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية على تحقيقها · وقد كانت هذه الجمعية فكرة فى ضمير عدد من خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية منذ سنوات طويلة · وفى عام ١٩٨١ التقت رغبات الزملاء عند ارادة واحدة هى ضرورة اخراج هذه الجمعية الى النور فى أقرب وقت وقد تحقق الحلم وسجلت الجمعية تحت رقم ٦٤٦ فى شهر أغسطس عام ١٩٨١ ·

وان هذا العدد هو النواة لأعداد كثيرة مقبلة سوف تقدم الى القارىء العربى المثقف بحوثا ودراسات فى مختلف المجالات التى تتصل بالدراسات الشرقية مثل الحضارات السامية والاسلامية والتاريخ الاسلامى والأدب الفارسى والأدب العبرى والتركى والأردى والدراسات اللغوية المقارنة والآداب المقارنة ودراسات متخصصة عن تاريخ أقطار المشرق ، ورغم أن هذه الدراسات متخصصة الا أن الزملاء الذين ساهموا بجهدهم فى هذا العدد قد حرصوا على الافادة للقارىء المتخصص والقارىء غير المتخصص ·

ولا شك أن هذا العدد يحمل بين طياته العديد من الايجابيات ولكنه فى الوقت نفسه لا يمكن أن يخلو من السلبيات كأى شىء وليد لا يزال يحبو، والأمل كبير فيما يمكن أن تقدمه الينا أيها القارىء الكريم من اقتراحات بناءة تساعد على التخلص مما يكون قد شابه من أخطاء أو ألم به من هنات وتقصير ، فنحن نرحب بأية ملاحظات لأن غايتنا هى أن نقدم لك خير زاد ترضى عنه راجين أن يكون العدد القادم أفضل والى الأمام دائما ·

رئيس التحرير

د· زاكية محمد رشدى

فهرســـــت

المسلمون والمغول

دكتور السباعى محمد السباعى

ما أشبه الليلة بالبارحة ، هذا مثل ينطبق على العالم الاسلامى ، فى حاضره وماضيه ، الا أن ماضيه ، احقاقا للحق ـ شاهد فجرا تكرر ، وضوءا تلألأ لفترات قصيرة ومتعاقبة أشبه بومضات برق عبر أربعة عشر قرنا ·

فمنذ مبعث النبى محمد صلى الله عليه وسلم وانتشار الاسلام فى جزء كبير من الجزيرة العربية وانتقاله الى الرفيق الأعلى ، وتولى الخلفاء الراشدين الأمر من بعده ، تتوالى عملية الفتح حتى شملت أجزاء كبيرة من أراضى الدولتين الأعظم آنذاك : وهما الدولة الساسانية فى ايران والدولة البيزنطية أو الامبراطورية الرومانية الشرقية ·

وكانت عملية الفتح تواكب الغزو العسكرى العربى لأملاك تلكما الامبراطوريتين أو الدولتين الأعظم · فكما كان فتح الشام ومصر صاعقا على الامبراطورية الرومانية كانت معارك القادسية ونهاوند قاضيا على الدولة أو الامبراطورية الساسانية كل هذا حدث قبل انقضاء عصر الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه . التى امتدت دولته ودولة الخلفاء الراشدين من بعده حتى عام ٤٠ هـ . تلك الدولة كان مؤسسها محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام وسائسها عمر بن الخطاب ، وعالمها عليا بن أبى طالب رضى الله عنهما ، حتى وصفت بأنها لم تكن دولة من طرز دول الدنيا ، فهى بالأمور النبوية والأحوال الأخروية أشبه · والحق فى هذا أن زيها زى الأنبياء ، وهديها هدى الأولياء وفتوحها فتوح الملوك الكبار · فمحمد هو المؤسس بابلاغه رسالة ربه وبما خلفه من أحاديث وسنة صحيحة شاملة فصلت ما أجمل فى القرآن الكريم ، وشرحت وبينت ما ورد به من أحكام . وعمر هو أول من مصر الأمصار ، وجند الأجناد ودون الدواوين بعد أن واصل عملية الفتوح ، ليواجه ما حدث للدولة من اتساع فى عهده ·

وعلى بن ابى طالب هو القائل : ان من أخوف ما اخاف عليكم خصلتين : اتباع الهوى وطول الأمل · أما طول الأمل فينسى الآخرة ، وأما اتباع الهوى فيصد عن الحق ·

وقال لكميل بن زياد · احفظ عنى ما أقول لك : الناس ثلاثة : عالم ربانى ، ومتعلم على سبيل نجاة ، وهمج رعاع أتباع كل ناعق ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل ، العلم خير من المال ، العلم يحرسك ، وأنت تحرس المال ، والعلم حاكم والمال محكوم عليه ، مات خزان المال وهم أحياء ، والعلماء باقون مابقى الدهر ·

أعيانهم مفقودة وأمثلتهم فى القلوب موجودة ·

وقال لعمر بن الخطاب : ثلاث ان حفظتهن وعملت بهن كفيتك ماسواهن ، وان تركتهن فلا ينفعك شىء سواهن · قال وما هن · فقال : الحدود على القريب والبعيد ، والحكم بكتاب الله فى الرضى والسخط ، والقسم بالعدل بين الأحمر والأسود · فقال له عمر أبلغت وأوجزت ·

وخرج يوما فقال : يا طالب العلم ، ان للعالم ثلاث علامات : العلم بالله ، وبما يحب الله ، وبما يكره الله · وللعامل ثلاث علامات : الصلاة، والزكاة والورع · وللمتكلف من الرجال ثلاث علامات : ينازع من هو فوقه، ويقول بما لا يعلم ، ويتعاطى مالا ينال . وللظالم ثلاث علامات : يظلم من هو فوقه بالمعصية ، ومن هو دونه بالغلبة . ويظاهر الظلمة والاثم· وللمرائى ثلاث علامات : يكسل اذا كان وحده . وينشط اذا كان من يراه، ويحب أن يحمد فى جميع أموره · وللحاسد ثلاث علامات : يغتاب اذا غاب ، ويتقرب اذا شهد ، ويشمت بالمصيبة · وللمنافق ثلاث علامات : يخالف لسانه قلبه ، وقوله فعله ، وعلانيته سريرته · وللمسرف ثلاث علامات . يأكل ماليس له ، ويشرب ماليس له ، ويلبس ماليس له · وللكسلان من الرجال ثلاث علامات : يتوانى حتى يفرط . ويفرط حتى يضيع ، ويضيع حتى يأثم · وانما هلك الذين قبلكم بالتكلف . فلا يتكلف رجل منكم أن يتكلم فى دين الله بما لا يعرف . فان الله عز وجل يعذر عن الخطأ ان أجهدك رأيك ·

أن تلك الدولة الأولى التى كان العلم أساس قيامها كانت تطبق ما سبق نصا وروحا فالمساواة بين جميع الأجناس قائمة ، والعصبية المقوتة التى شاعت بين عرب الجاهلية ، قد تلاشت والتكلف والنفاق كسدت أسواقهما وبارت تجارتهما • والتقوى معيار المفاضلة ، والمال محكوم عليه وليس بحاكم على الناس • الناس جميعا يحكمهم الاسلام ، وينعمون فى ظل مبادئه بالأمن والأمان • ورغم حدوث بعض الأحداث فى تلك الدولة، الا أن الشعور القوى والايمان التام بمبادىء الاسلام قد حفظ للمسلمين وحدتهم •

ثم قامت الدولة الأموية ، بعد أن بويع معاوية بن ابى سفيان فى الكوفة فى ذى القعدة من سنة ٤٠ هـ ورجع الى الشام سنة ٤١ هـ ليبدأ التاريخ الفعلى للدولة الأموية ، ويختلف طرز الدولة عما سبقتها كلية واستمرت الفتوحات الاسلامية رغم هذا التبدل ، ودخل المسلمون بلاد الهند ودخل محمد بن القاسم بن محمد الثقفى بلاد السند فى عهد الوليد ابن عبد الملك ودخل قتيبة بن مسلم الباهلى بلاد ماوراء النهر ونشر راية الاسلام فوق ربوعها وضم تلك البلاد حتى حدود الصين الى ديار الاسلام ، ثم كان موسى بن نصير الذى فتح بلاد الأندلس وأدخل الاسلام فى قارة أوروبا • وأما مسلمة بن الوليد فقد ظهرت عزيمته فى حروب الروم التى كان يسير اليها فى كل عام فيفتح ما أمامه من الحصون مثل حصن طوانه وعمورية وهرقلة وطرسوس حتى هاب الروم المسلمين •

ثم هدأت ثورة الفتوحات الاسلامية ، وانحسر مدها ، لأسباب متعددة منها : أن العربى كان ينظر اليه من قبل المسلمين من غير العرب باعتباره رمزا للدين ، ولكن هذا العربى ، سرعان ما عاد الى عصبيته القبلية المقوته وطباعه الجاهلية ، التى أبطلها الاسلام ، ولما كان الخلفاء الأمويون بما كانت لديهم من بصيرة نافذة وحنكة سياسية ، قد عمدوا الى تعريب المناطق الشرقية من العالم الاسلامى بارسال عائلات جنود الغزو الى تلك المناطق والاستقرار بها ، فان ردتهم الى طباعهم الجاهلية كانت ذات تأثير سيىء فى نفوس المسلمين من أهالى تلك البلاد ، مما هيأ

[illegible] الشعوب والاجناس – التى
لم يحسن اسلامها ، وان اظهرت الاسلام رغبة فى مغنم مادى أو منصب مهم ، أو اظهارا للتقوى التى عرفوها عن طريق معتقداتهم القديمة – هيأت الظروف لتلك الجماعات لبث سمومها ومبادئها بين المسلمين للنيل من العربى أولا ثم من الاسلام ثانيا فاخذوا يثيرون المتاعب فى تلك الأمصار وشجعهم على التمادى فى تنفيذ ما هدفوا اليه ما انتهجه العرب من التمادى فى خط الردة الذى ساروا عليه . وزاد الطين بلة ظهور ماجبل عليه العربى من حبه لنفسه أولا ، ثم لقبيلته ثانيا ، ثم لبنى قومه ثالثا، فأخذ كل منهم ينعم بالحرية الشخصية لا الحرية الاجتماعية ، رغم ماتحدثه الأولى من فوضى واضطراب ، وأخذ ينظر الى أبناء الشعوب الاخرى من فرس وروم ، رغم ما كان لهم فى ميادين الحضارة من حول وطول ، نظرة السيد الى المسود . فظهر عند أبناء الشعوب الأخرى التى دخلت فى الاسلام، احساس بالخيبة وضرورة مواجهة هذا . فبدأ الشعور بالقوميات يقوى وغذته الجماعات المناوئة للاسلام من أبناء تلك الشعوب . ولم يحاول أى من الخلفاء الأمويين معالجة هذا الوضع المتردى ، عدا عمر بن عبدالعزيز وكانت مدة حكمه قصيرة وعادت الأمور بعده سيرتها الأولى ، فازدادت نار العصبية القبلية تأججا ، فتحكمت فى تصرفاتهم وسلوكهم ، مما ساهم مساهمة كبيرة فى اشعال نار الثورة ضدهم ، والاطاحة بهم فيما بعد ، حين ناصر الفرس دعوة أبى مسلم لبنى العباس ، وانتهت دولة الأمويين بمقتل آخر خلفائهم مروان بن محمد فى ذى الحجة سنة ١٣٢ هـ وبتولى أمر المسلمين السفاح كأول خليفة للعباسيين فى نفس العام .

وقامت الدولة العباسية ، ولكنها لم تستفد من الأخطاء التى وقع فيها الأمويون فلم تحاول اصلاح الأمور وتداركها ، رغم حرص القرآن الكريم فى أكثر من سورة وآية على ذكر الحوادث الماضية وما حدث للأمم الشعوب ، رغبة فى أخذ العظة والاعتبار ، فعمد العباسيون الى قمع خصومهم ، والانتقام ممن ساعدهم ومد يد العون اليهم ، ناسين أن العقائد والأفكار ، لا تحارب بالقهر والجبروت الا بعد استنفاذ كل السبل والوسائل ، وان الوسيلة المثلى لمغالبة العقائد والأفكار المعادية، انما تتم بمقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل ، وناسين أن القهر يخفى

العلن ، ونسى العباسيون ان التمثيل لا يجوز شرعا لا بالعدو ولا بالصديق لقول النبى عليه الصلاة والسلام اياكم والمثلة ولو بالكلب العقور ٠

عندئذ وفى المراحل الأولى لقيام الدولة العباسية ، حملت الدولة معها ارهاصات ضعفها وتدهورها فبرزت القوميات وظهرت الدويلات الاسلامية فى المشرق ممثلة فى قيام الدولة الطاهرية والصفارية ثم السامانية والغزنوية والسلجوقية أو البويهية والخوارزمية ، واكتفى الخليفة العباسى باللقب الاسمى وتطاولت بعض تلك الدويلات فهاجم حكامها الخليفة وعزلوه وأقاموا آخر مقامه ٠

هذا فى المشرق ، أما فى مغرب العالم الاسلامى ، فقد نجا من عملية التمثيل التى اتبعها السياسيون مع الامويين أمواتا وأحياء أمير من أمراء الامويين ، هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام ، هاربا حتى دخل بلاد الاندلس سنة ١٣٨ هـ ـ ٧٥٥ م غسمى بالداخل ، لأنه أول من دخلها من آل مروان ٠

نجح بفضل ذكائه ، ومستفيدا مما حدث ، من استمالة القبائل اليمنية والمضرية التى تأججت نار الخلافات بينهم ، نجح فى استمالتهم الى جانبه واستطاع أن يهزم والى الأندلس هناك ـ وهو يوسف بن عبد الرحمن الفهرى ـ فى واقعة المصارة لقرطبة سنة ١٣٨ هـ ويكون فى الأندلس امارة جعل عاصمتها قرطبة ليبقى الأمويون فى الأندلس بعد ذلك لعدة قرون ٠

أما مصر ، شأنها شأن غرب الامبراطورية الاسلامية ، فكانت قد تخلصت من نفوذ الحكومة المركزية فى بغداد لينفرد بحكمها الطولونيون حتى سنة ٩٠٥ م ثم ظهر الاخشيديون الى أن تمكن الفاطميون من دخول مصر ٩٦٩ م وظلوا بها نحوا من مائتين وخمس من السنين الى أن قضى صلاح الدين الأيوبى على الفاطميين فى مصر ، ورأى أن مكانه مهدد فى مصر ما بقيت سوريا منفصلة عن مصر ، وذلك لقرب الدويلات الصليبية

منها بصورة خاصة . ولذا بسط نفوذه على سوريا بعد عدة معارك عنيفة في سوريا وفي جبهات أخرى وتوالت الحملات الصليبية على العالم الاسلامى ليخوض صلاح الدين حروبا متواصلة ضد الصليبيين مما خلد اسمه فى الشرق والغرب على حد سواء كل حسب نظرته اليه . وكانت أشهر معاركه ضدهم معركة حطين ١١٨٧ م التى انزل فيها صلاح الدين بالجيوش الصليبية هزيمة قاضية وأسر ملك القدس نفسه ، ومن ثم تساقطت حصون الصليبيين واحدة بعد الأخرى فى أيدى المسلمين حتى اذا كان شهر سبتمبر من سنة ١١٨٧ م وصل صلاح الدين وجنوده الى القدس فاستسلمت لهم المدينة لتعود الى حكم المسلمين مرة أخرى الا ان سقوط تلك المدينة أحيت لدى الفرنجة أو أوروبا فكرة الحرب الصليبية من جديد فنشبت الحرب بين المسلمين والفرنجة مرة أخرى فى ١١٩١ م ـ ١١٩٢ م ووقعت مجازر بين الطرفين الى أن تم الصلح فى ١١٩٢ م كان من نتيجة ذلك السماح للنصارى بزيارة القدس حجاجا عزلا من السلاح ليموت صلاح الدين بعد هذا مباشرة أى فى عام ١١٩٣ م ، ليخلفه خلفاؤه من بعده ، وظلت ذرية صلاح الدين قائمة فى حلب حتى ١٢٦٠ م أى الى الغزو المغولى . وتولى الملك العادل عرش الامبراطورية الأيوبية فعين الكامل فى مصر ليموت فى ١٢٣٨ ، ويقوم الصراع بين الأيوبيين ويستفيد الفرنجة من ذلك ويهاجمون مصر بقيادة لويس التاسع الذى احتل دمياط ثم تمكن المصريون من انزال الهزيمة بجيش الفرنجة وأسر لويس التاسع نفسه وتتولى شجرة الدر أمر مصر .

فى تلك الأثناء كانت حملات المغول تترى على شرق العالم الاسلامى تقتطع أجزاءه واحدا بعد الآخر . وهنا أقف وقفة قصيرة ، بعد هذا الاستعراض الموجز لأحوال العالم الاسلامى ، وأقول ان من حسن حظ الاسلام ، انه لا يؤخذ بما يفعله أبناؤه ، ولا يجوز الحكم عليه من خلال أعمالهم ، بل يؤخذ بمبادئه التى ابتعد عنها المسلمون فضعفوا وتفرقوا واذا أردنا أن نصلح أنفسنا كمسلمين ، يجب أن نقف مع أنفسنا وقفة صدق . نشخص أمراضنا ونحدد طرق علاجها ، وأن ندرك أن الاسلام قول مقرون بالعمل ، وخير دليل على ذلك بالاضافة الى قيمة العمل التى

حرص القرآن على ابراز ... [illegible]

قول باللسان ثم يصدقهما المسلم بالعمل فى باقى الأركان وهى اقامة الصلاة ، وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا٠

فنرى أن أول مأساة نكابدها اننا كمسلمين بعامة ، وكعرب بصفة خاصة نتكلم ونتكلم وأحيانا لا نحسن حتى الكلام ٠ فيجب أن نقضى على هذا الداء الدفين الذى يجرى فينا مجرى الدم من العروق ، وأن ننبذ ما بيننا من خلافات طاحنة بالقضاء على مسبباتها وهى كثيرة ومتعددة ولكن من يمن الطالع ان مايوحد بيننا أكثر مما يفرق ٠

نتيجة لتمادى المسلمين فى خلافاتهم . وصراعاتهم وايثار القول على العمل وشدة ضربات المغول المتلاحقة على العالم الاسلامى ، وصفت تلك الحملات ، بأنها واحدة من أكبر الضربات التى تعرض لها العالم الاسلامى ان لم تكن أكبرها فمزقت أوصاله الواهنة ولعبت بمراكز القوى المتناحرة فيه ، حتى قضت عليها واحدا بعد الآخر ، وتركت أرض المسلمين قاعا صفصفا ، بما ارتكبته من تقتيل وتخريب وتدمير شمل كل شيء سوى من يحتاجون اليه ٠

دفع هذا الحادث الجلل مؤرخا اسلاميا عاصر تلك الأحداث فى بدايتها وهو ابن الاثير فذكر فى كتابه الكامل : « لقد بقيت سنين عدة معرضا عن ذكر هذه الحادثة ، استعظاما لها ، كارها لذكرها ، فأنا أقدم اليها رجلا ، وأؤخر أخرى ، فمن الذى يسهل عليه نعى الاسلام والمسلمين ، ومن الذى يهون عليه ذكر ذلك ، فياليت أمى لم تلدنى ، وياليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا ٠٠٠٠ ثم يقول وهذا البيان يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التى عفت الأيام والليالى عن مثلها عمت الخلائق وخصت المسلمين ٠ فلو قال قائل ان العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم الى الآن لم يبلوا بمثلها لكان صادقا فان التاريخ لم يتضمن ما يقاربها أو يدانيها ٠

كتب ابن الأثير هذا قبل حدوث النكبة النهائية بثلاثين عاما ، حين سقطت بغداد علي يد المغول بقيادة هولاكو سنة ٦٥٦ ـ ١٢٥٨ م فكانت

[illegible] وتم القضاء على الحضارة الاسلامية التي ازدهرت وتلألأت انوارها قرونا عديدة ساهم فيها العرب والفرس وغيرهم ٠

ووصفها المستشرق الانجليزى ادوارد جرانفيل براون بقوله : ان البشرية لم تصب بأذى ، قدر ما أصابها من حملات المغول ٠

وقد أثارت هذه النكبة اهتمام الباحثين فى الشرق والغرب ، وكان اهتمام الغرب بها أكثر من الشرق ، رغم أن ما أصابهم من ويلاتها كان قليلا ٠ وطرحت أسئلة عديدة أجبت عنها فى بحثى الذى قدمته لجامعة القاهرة للحصول على درجة الدكتوراه منها :

هل المغول قوم لا يغلبون ؟

كيف تكونت دولتهم بعد تفرقهم الي قبائل وعشائر وبطون و فخاذ ؟

هل ما حققوه من انتصارات راجع الى قوتهم الذاتية وحدها أم الى غير ذلك من الأسباب ؟

وبادىء ذى بدء أقول : ان تحقيق الغلبة فى أية معركة يخضع للقوة الخارقة للمنتصر والخور القاتل عند المغلوب ٠ أو لحسن استغلال الطرف المنتصر لنقاط الضعف عند المغلوب ٠ انه غالبا ما تكون عند الطرفين المتنازعين نقاط ضعف وركائز قوة ، فاذا أحسن أى منهما معرفة ذلك وبنى خططه على أساسها حقق الغلبة ٠

على أية حال ، فان أثار هذه النكبة لا تزال واضحة السمات ، بادية القسمات على العالم الاسلامى لم توحده وحدة ، ولم تجمعه قوة ٠

رغم أهمية ذلك ، فان تاريخ المغول ، لم يحظ بالأهمية المطلوبة من قبل علماء العالم الاسلامى المعاصرين ، مكتفين بما سجله عدد من المؤرخين المسلمين الذين عاصروا تلك الأحداث أو شاركوا فيها ، سواء

من الفرس أو العرب ، مثل عطا ملك الجويني صاحب تاريخ جهان كشا أي فاتح العالم الذى كتب باللغة الفارسية ، والذى شغل مناصب عدة من قبل المغول مثل منصب صاحب الديوان وكذلك رشيد الدين وزير غازان خان ومن أتي بعده من الحكام المغول ، فقد كتب كتاب جامع التواريخ بالفارسية ثم كتاب طبقات ناصرى للجوزجانى . وتاريخ وصاف الذى يعتبر ذيلا لكتاب جهان كشا ، وممن كتب بالعربية آنذاك ، النسوى مؤلف كتاب سيرة السلطان جلال الدين منكبرتى ، وهو من الكتب المهمة لأن النسوى عايش السلطان جلال الدين المنكبرتى آخر حكام الدولة الخوارزمية التى ذاقت ويلات المغول قبل هجومهم على الخلافة العباسية :

فمن البحوث والكتب العربية التى تناولت تلك الحقبة بالدراسة والتحليل ـ وهى قليلة الى حد ما ماكتبه أستاذى الدكتور فؤاد الصياد عن رشيد الدين فضل الله مؤلف جامع التواريخ ، والمغفور له الأستاذ حافظ حمدى فى كتابيه : الدولة الخوارزمية والمغول ، والشرق الاسلامى قبيل الغزو المغولى ، وكاتب هذه السطور فى رسالة عن عطا ملك الجوينى وكتابه جهان كشا ، والزميل الدكتور سعد الغامرى فى رسالة عن سقوط بغداد فى أيدى المغول وغير هؤلاء ، الا أنها قليلة بالنسبة لأهمية الحدث .

أما عند الأوروبيين فقد كان الاهتمام أكبر والدراسات أكثر ، فقد نشرت بحوث كثيرة وترجمت أمهات الكتب التى تحدثت عن المغول الى اللغات الأوروبية . ولم يكتفوا بذلك بل قاموا باجراء اتصالات ومراسلات قام بها الرحالة الأوروبيون فى أوقات واكبت الغزو المغولى ولحقت به مثل رحلات روبرت وكاربينو .

آمل أن نقف على فحوى تلك المراسلات والزيارات التى قام بها هؤلاء السفراء والرحالة الى بلاط الخان (الحاكم ـ الملك) فى قراقورم عاصمة المغول فى موطنهم الأصلى .

كما اهتم العلماء الروس والصينيون بالمغول وتاريخهم منذ ظهور هؤلاء الأقوام وقاموا باجراء العديد من الحفريات والدراسات لما انتجته

تلك الحفريات من آثار شملت منطقة واسعة فى آسيا الوسطى وشواطىء نهر الفولجا ، واستطاعوا من خلال تلك الاكتشافات ، الوقوف على معلومات قيمة عن أصل تلك الأقوام .

وسأحاول فى هذه العجالة القاء الضوء على هؤلاء الأقوام ، ولما كان التعرف على أى قوم ، والوقوف على تاريخه ، يجب أن يبدأ أولا بدراسة ماهية هذا القوم والظروف الطبيعية التى عاش فيها - والاطار الاجتماعى الذى عاش من خلاله ، لأن العقلية عند أى انسان انما تخضع لعاملين أساسيين : الأول الظروف الطبيعية ، والثانى النظم الاجتماعية بما فيها من تقاليد وعادات ويكمل ذلك الظروف الخارجية المحيطة به .

لذا سأبدأ بوصف للموقع الجغرافى الذى عاشت فيه تلك الأقوام .

أولا - الملامح الجغرافية :

تمتد المنطقة المعروفة جغرافيا باسم آسيا الوسطى والشرقية ، من بحر اختك Okhotsk حتى بحر الخزر (قزوين - مازندران فالأسماء الثلاثة تطلق على هذا البحر) . وتشتمل على مظاهر جغرافية مختلفة من جبال وهضاب وفياف وأراض خصبة ، الا أن البيئة الصحراوية هى الغالبة ولولا وجود مناطق حضارية فى أطراف تلك المنطقة كالصين شرقا وايران غربا ، لما وجدت حياة بها .

ويقع القسم الرئيسى من تلك المنطقة على خطوط عرض واحدة ، مع دول وسط أوروبا والبحر المتوسط وتحده شرقا هضبة منشوريا وجبال خينكان الكبرى Khingan وسور الصين العظيم وغربا بحر قزوين . وشمالا سيبيريا المعروفة بشدة برودتها وقلة السكان بها حتى أوائل القرن العشرين حين أنشئت شبكة السكك الحديدية التى شملتها جميعا ، وجنوبا هضبة التبت وجبال الهيمالايا التى تتخللها بعض الممرات الوعرة ذات الرياح الشديدة . فلم يتجاسر كثير من الناس على سلوكها ، الا ان هذا لم يحل دون قيام علاقات بين الصين والهند وغيرها .

نتيجة لهذا فقد كانت هجرات الأقوام الرحل فى تلك المنطقة . ومنذ الأزمنة القديمة تتجه اما شرقا أو غربا طلبا للملجأ والكلا مما دفع بالصين وايران الى تحسين علاقاتهما بتلك الاقوام بحسن المعاملة حينا ، أو بدفع جزية احيانا أخرى رغبة منهما فى تأمين علاقاتهما التجارية ومصالحهما المشتركة وحفظا لسلامة طريق القوافل بين آسيا الشرقية والغربية .

وهى الطريق التى تعبر الممرات الواقعة بين سلاسل الجبال التى تربط بحيرة بايكال بهضبة بامير .

ويمكن تقسيم تلك المنطقة من ناحية التضاريس الى قسمين : الاول ويمتد بين سلسلة الجبال وسور الصين وجبل خينكان . ويشتمل على عدة هضاب وصحار فاصلة .

والثانى ويشتمل على الجزء الجنوبى الغربى من سيبيريا وتركستان ، ويمتد بين هضبة ايران وهضبة بامير التى توازيها جنوبا سلسلة من الجبال تنتهى عند بحيرة بايكال .

وأهم اجزاء تلك المنطقة ، صحراء المغول التى تقع فى شمالها ، والتى تحدها جبال خينكان وسلسلة جبال يابلنوئى Iablonoi وجبال التائى Altai التى تصل صحراء جوبى Gobi ـ موطن المغول ـ بصحراء دزونكارى Dzungari الواقعة بين سلسلتى جبال التائى وتيان شان Thian—Chan كما تربطها بصحراء تركستان الشرقيه وحتى كاشغر كوين لن Kuenlun .

وكانت الممرات الواقعة بين تلك الجبال المتوازية هى الطريق الوحيدة التى تربط القسم الشرقى بالقسم الغربى من آسيا ، وان كان الممر الممتد بين جبال التاى وجبال تيانشان أكثرها اتساعا .

أما الممرات الأخرى المتفرعة من سلسلة جبال تيانشان ، والتى تربط بين هضبة بامير وصحراء تركستان وهضبة ايران فكانت ضيقة يصعب الاستفادة منها .

أما هضبة بامير فهى أكثر هضاب آسيا ارتفاعا ووعورة ، ومنها تبدأ عدة جبال فى الارتفاع ، وتتفجر عنها عدة انهار ايضا ، تتجه الى جهات عديدة ٠

من بين تلك الجبال ، نجد فى الشمال سلسلة جبال تيانشان التى تمتد من سمرقند الى داخل تركستان الصينية ، وفى الجنوب جبال كونن لن وقراقورم وهيمالايا التى تسير جميعها فى موازات بعضها الآخر من الناحية الشمالية الغربية الى الناحية الجنوبية الشرقية مخترقة هضبة التبت ووديان السند والكنج وتبدا عن الناحية الغربية لتلك الهضبة أى هضبة بامير ، سلسلتان من الجبال ، الأولى جبال الهندوكوه أو الهندوكوش والثانية سلسلة جبال سليمان التى تنتهى عند منطقة بلوجستان وساحل المحيط الهندى وكانت الطرق الرئيسية للمسالك أو الدول المحيطة بهضبة بامير مثل تركستان وكاشغر والبنجاب وأفغانستان الحالية وايران ، نسلك المعابر الجبلية للجبال التى سبقت الاشارة اليها ، وكانت تلك الطرق نفسها ، هى المسالك التى عبرتها جيوش الغزو لكلا الجانبين، سواء من قبل أهالى آسيا الوسطى والشرقية لتركستان وأفغانستان الحالية وايران أو هجمات الايرانيين على آسيا الوسطى وكاشغر والهند ٠

أفردت الملامح الجغرافية بمزيد من التفصيلات ، لأن ذلك سنحتاج اليه فى مقالاتنا باذن الله ٠

المظاهر الطبيعية :

يمكن تقسيم هذا الجزء من آسيا الى أربعة أقسام هى :

١ - القسم المحصور بين جبال خينكان ويابلنوئى وآلتاى وجبال سايان أى حوض بحيرة بايقال وأنهار سلنكا Selenga وأرقون Argoun وكرولن Keroulene .

٢ - سفوح جبال تيانشان والوديان العليا لنهر جيجون (أمودريا) وسيحون (سيردريا) أى حوض بحيرات بالخاش وقره كول وايسى

كول وكان يطلق على القسم الشمالى الغربى منها قبل العصر المغولى اسم تركستان بينما أطلق على القسم الجنوبى الشرقى اسم فرغانه ٠

٣ - المنطقة المحصورة بين جبال تيانشان وكونن لن وهضبة بامير أى حوض نهر تاريم وشعبه مثل بحر ختن ، ويارقند ، وكاشغر وآق سو وتسمى اليوم باسم تركستان الشرقية أو تركستان الصينية، وكانت تعرف قبل استيلاء الصينيين عليها باسم كاشغر وختن ٠

٤ - القسم الواقع بين جبال تيانشان وهضبة بامير وهضبة ايران وبحر الخزر أى حوض بحيرة آرال أو بحيرة خوارزم ، والوديان الوسطى لأنهار سيحون وزرفشان وجيجون ٠

وقد قسم هذا الجزء الأخير ابان الغزو المغولى الى ثلاثة مناطق :

(أ) المنطقة الأولى المجاورة لهضبة ايران ، أى وديان أنهار مرغاب وتجن وأترك وتشمل جزءا منخراسان وتضم من المدن المعروفة كلا من مرو وبلخ وفارياب ومرو الرود ٠

(ب) المنطقة الممتدة بين بحيرة خوارزم وبحر الخزر والمناطق المجاورة لمصب نهر جيجون ويطلق عليها اسم خوارزم ، والبلاد الرئيسية بها أوركنج (كركانج أو جرجانيه) وهى العاصمة ثم هزار اسب وخيوه (خيوق) ٠

(ج) المنطقة الممتدة بين نهر جيجون ونهر سيحون والمرتفعات الغربية لهضبة بامير وتعرف باسم ما وراء النهر ، وكان أكثر المناطق عمرانا وخصبا وأشهر مدنه : بخارى ، وسمرقند ، وكش ، وترمذ ، ونخشب (نسف) ، وجاج (الشاش) واترار ، وطراز ، وبناكت ، واسبيجاب ٠

اما القسم الأول من الأقسام الأربعة المشار اليها ، فكان المقر الأصلى لمجموعة من الجنس الأصفر الذى عرف فيما بعد باسم المغول والتتار أو التتر ٠

أما كاشغر وختن - رغم أنها كانت مقرا لجماعة من الآريين ذوى البشرة البيضاء كما أثبتت بعض الحفريات حديثا - فانها أصبحت منذ أواسط القرن الثانى الهجرى موطنا لطائفة من الأتراك ومسكنا لهم ، رغم أن موطنهم الأصلى ، كان بالقسم الثانى أى سفوح جبال تيانشان والأجزاء الشمالية لبحيرة خوارزم وبحر الخزر والشاطىء الشرقى لنهر سيحون أى أن هذا القوم كان متصلا بمقر طائفة من المغول من ناحية، ومتصلا بممالك الآريين فيما وراء النهر وايران من ناحية أخرى وعلى هذا فاننا يمكن أن نقول ان موطن المغول والتتار والترك هو المنطقة الممتدة من بحر الخزر غربا حتى بحر أختسك وسور الصين شرقا وكانت تلك المنطقة مهيأة للسكن والاقامة وانشاء المدن كلما اتجهنا جنوبا ، لوجود الواحات الكثيرة المجاورة لمجارى الأنهار وشعب الجبال ، لما تتميز به من الاعتدال فى المناخ والقرب من الممالك المتمدنة ، لذا قامت بعض الممالك من الترك وغيرهم فى تلك الأجزاء ، أما الغالبية العظمى من المغول والتتار والترك فعاشوا عيشة البدو التى تعتمد على التنقل والترحال .

طوائف الترك والمغول :

لا شك أن الصين كانت أقوى جيران تلك القبائل المختلفة ، وانها كانت تطلق عليهم منذ زمن سحيق . وبخاصة على القبائل التى تسكن المنطقة الشمالية ، اسم الهون وأن الصينيين قد بنوا سدهم قبل ميلاد المسيح بما يقرب من قرنين ونصف اتقاء لشر الهون هؤلاء ، وأخذوا يناصرون فريقا على آخر تجنبا لشر هجماتهم واغاراتهم كما حدث حين ناصروا الاويغور سنة ٧٤٤ م ضد الأتراك الذين استطاعوا أن يؤسسوا امبراطورية كبيرة ثم ناصروا القيرغيز ضد الاويغور مرة أخرى عام ٨٤٨ م .

الا أن الصين نفسها قد تعرضت فى القرن الخامس الهجرى . العاشر الميلادى لهزة عنيفة قسمتها قسمين : حكم كل قسم منها أسرة من الأسرات . الأولى سلاطين أسرة كين Kin - وكانوا رؤساء جماعة

من الجنس الأصفر تعرف بـ منجو ـ وسيطرت على الخطا اى الصين الشمالية ٠

وكانوا فى نظر الصينيين الأصليين يعدون من الأجانب ، وذكر بارتولد فى تاريخ الترك فى آسيا الوسطى ، انهم من المغول ، وكانت عاصمتهم أحيانا مدينة بكينك (بكين) وأحيانا مدينة كاي فونك الواقعة على شاطىء النهر الأصفر (هوانكو) ٠

والأسرة الثانية ، سلاطين أسرة سونك Soung وحكموا القسم الجنوبي من الصين ٠ وكانوا صينيين فى أصلهم ، وكانت عاصمتهم مدينة هانك جنو Hongtchenu الواقعة على شاطىء المحيط الهادى جنوب مدينة شنغهاى ٠

وكانت هاتان الأسرتان محاطتين من الشمال والغرب بقبائل المغول والترك المختلفة ٠

قبائل المغول :

كان المغول قبائل مختلفة ، الفروق بينهم متفاوتة ، ومساكنهم الى حد ما متباعدة وأهم تلك القبائل أو الطوائف مايلى :

١ ـ قبيلة التتار والقنقرات ، وكانوا يقطنون المنطقة الممتدة من شاطىء نهر ارقون ونهر سلنكا ومملكة القرقيز (القرغيز) شمالا ، والتبت ومملكة التنغوت جنوبا ، ومملكة الخطا (الصين الشمالية) شرقا، ومملكة الاويغور غربا ٠

وكانت هاتان القبيلتان اكثر قبائل الجنس الأصفر توحشا ، لباسهم من جلود الكلاب والفئران وطعامهم لحوم جميع الحيوانات فرضوا سيطرتهم لفترة طويلة قبل ظهور جنكيزخان على جميع القبائل فى المنطقة ، وحين اخضعهم جنكيز لحكمه ، أطلق اسم التاتار أو التتر على جميع قبائل الجنس الأصفر الذين اخضعهم جنكيز بل ان

جيش جنكيز ورفاقه وأتباعه ، اتخذوا لأنفسهم هذا الاسم ، أى التاتار ، علما عليهم ، ولكن هذا كان فى المرحلة الأولى لتأسيس جنكيز لامبراطوريته ، ثم أصبحت كلمة المغول هى السائدة بعد ذلك ٠

٢ - قبيلة قيات وهى قبيلة صغيرة تعرف بـ بورجقين أى أصحاب العيون الزرقاء ومن تلك القبيلة خرج تيموجين (جينكيزخان فيما بعد) ، وكان مقرهم بين نهر أنان وكارولان (كرولن) وسفوح جبال قراقروم (يابلنوئى) الحالية ٠

٣ - قبائل أويرات وارلاد وجلاير وكانوا يقيمون أو يتجولون بين نهر انان (انن) وبخيرة بايقال ٠

٤ - الكرايت وكانوا يقيمون فى الواحات الشرقية الواقعة داخل صحراء جوبى وجنوب بحيرة بايقال حتى سور الصين ٠ وكانوا أقوى القبائل المغولية طوال القرنين الخامس والسادس الهجريين ، وسيطروا على العديد من القبائل المغولية واعتنقوا المسيحية بعد اعتناق ملكهم لها سنة ٣٩٨ هـ وكانوا معروفين فى أوروبا نتيجة لذلك ٠

٥ - النايمان وهم من الترك يسكنون الحوض الأعلى لنهر ارخون وسفوح جبال آلتاى وكانوا يدينون بالمسيحية أيضا ، ولكنهم كانوا فى حرب مع الكرايت اخوانهم فى العقيدة ٠

٦ - الاويغور : وكانوا يدينون المانوية (١) ، وكانوا أكثر قبائل الترك والمغول تمدنا وكانوا يقيمون فى الشمال الشرقى من تركستان الشرقية الحالية وشمال بحيرة لب نور ونهر تاريم ٠

---

(١) نسبة الى الداعى لها وهو مانى وقد ظهر فى ايران وادعى أنه خاتم الأنبياء وأنه الفارقليط (المخلص) الذى بشر به عيسى ، وقد أدخل المانويون الذين دخلوا فى الاسلام هذه الفكرة الى الاسلام باسم المهدى المنتظر ٠

٧ ـ اتراك القـــارلوق وكانت مملـكتهم جنوب مملـكه الاويغور ٠ اى الحوض السفلى لنهر تاريم ٠

٨ ـ القره ختاى : وكانوا دولة كبيرة أثنــاء ظهور جنكيزخان ، وكانت دولتهم بين الدولة الخوارزمية ومساكن المغول فى الشرق وبسطوا سلطانهم على القارلوق والاويغور ٠ وكان الحـد الفاصل بين دولة القراختاى والدولة الخوارزمية الشاطىء الشرقى لنهر سيحون ٠

أشرت فيما سبق الى الطوائف أو القبائل الرئيسية للمغول والترك ، اثنــاء ظهور جنكيزخان ، ونلاحظ انهــا جميعــا ، كانت اما خاضعة لأباطرة أسرة كين ، أو تحت سلطان حاكم الـكرايت كما هو الحال فى قبائل المشرق للمنطقــة المغولية ، أو تحت نفوذ كورخان (٢) (حاكم) القراختــاى فى المغرب وتجلت قــدرة يسوكاى بهــادر وابنــه جنكيز فى تخليص تلك القبائل من نير التبعيــة والنفــوذ لمن أشرت اليهم ، وكانت تلك أولى المراحل فى تجميع المغول فى عهد والد جنكيز الذى سمى بأنه مؤسس امبراطورية سكان الخيام ، كما سنعرف فيما بعد ٠

هذا بالنسبة للعــامل الأول فى تـكوين العقلية المغولية ، وأعنى به الظروف الطبيعية أو البيئة الجغرافية التى عاشوا فيها ٠

أما العــامل الثــانى فهو النظم الاجتماعية التى عاشوا من خلالها وتحت سيطرتها وأقصــد بالنظم الاجتماعية عند المغول ، الذين كانوا فى غالبيتهم بدوا رحلا ، طلبا للمأوى والـكلأ أقصــد بذلك ، العادات والتقاليد التى كانت سائدة بينهم ، ومتحكمة فى سلوكهم وأعمالهم ٠ بالنسبة للحاكم، فانهم شأن الجمــاعات البـدوية ، لا يتولى الأمر فيهم الا شخص يمتــاز ـ هو أو والده ـ عن أقرانه بالعقل وحسن التـدبير والقوة ، فيخضــع الآخرين لنفوذه بقوة ســلاحه واراقتــه الدماء وتنفيــذ الأحكام اذا تطلب الأمر ذلك ، وبخاصــة اذا كان الخاضعون له لا يستمعون لنصحه ويفهمون

(٢) كورخان هــو لقب حاكم القراختــاى ، وتعنى حاكم الحكام أو ملك الملوك ٠

مصالحهم . وفى هذه الحالة ، فان الحاكم اذا اعتراه ضعف أو خور، انتهى أمره وتولى الأمر غيره من يتمتع بما كان عليه سلفه من صفات أو ينقض اتحاد القبيلة من أساسه .

وكان جنكيز واحدا من هؤلاء الحكام الذين نشأوا فى قبيلة صغيرة ، تعد من أصغر القبائل المغولية فبسط سلطانه عليها وتعدى ذلك الى سائر القبائل المغولية والتترية والتركية .

حقا ان عادات المغول وتقاليدهم ، قد تغيرت بعد استيلائهم على الممالك المجاورة ذوات الحضارات العريقة مثل الصين وايران ومركز الخلافة العباسية ، رغم أن العادة جرت على احلال نظم الغالبين وتقاليدهم محل نظم المغلوبين وتقاليدهم ، الا أن هذه النظرية لا تصدق الا على أمم فى طور واحد من أطوار الحياة ، أما أن تكون أمة فى طور البداوة وأخرى فى طور الحضارة ، فالأمر جد مختلف . ولذا فاننا نقول ان الانتصارات العسكرية وحدها لا تفرض نظما ولا تصنع حضارة ولا تدل عليها بل غالبا ما تكون الانتصارات العسكرية تغطية لفشل حضارى أو عجز عن تحقيق الحضارة .

وخير مصداق على ذلك أن أحفاد جنكيز قد خضعوا خضوعا تاما وهم فى عنفوانهم العسكرى والسياسى لعادات المغلوبين ونظمهم .

حقا ان عادات المغول قد تغيرت ، الا انهم رغم ذلك ظلوا مراعين لنظمهم وقوانينهم مثل قانون الياصا الذى طبقوه على المغلوبين لفترة طويلة .

أما عهد جنكيزخان ، فقد تميز بالتمسك الشديد بعادات المغول وتقاليدهم ، وكانت وجهة نظر جنكيز أن يظل محافظا على صفاء العنصر المغولى ، حتى يظل هؤلاء البدو غالبين للحضر ، ولذا لم يحفل بأية عادة من عادات الحضر ، ومنع المغول من الاقامة فى المدن ، وطبق ذلك على نفسه بعودته الدائمة والمتكررة الى موطن آبائه وأجداده .

فكانت من عادة المغول كبدو الاقامة فى الخيام ، واتخاذ الصوانف بشواتى التى كانت يسمونها بالمغولية (يورت أواردو) وبنـاء على هذا فانهم حتى بعد استيلائهم على الممالك المتحضرة وحاجتهم الماسة للاقامة فى المدن ، اتخذوا لأنفسهم مواضع يطلقون عليها اسم المصايف والمشاتى ، يذهبون اليها فى فصول الصيف والشتاء ، بخدمهم وخيولهم ومواشيهم ، فكانوا يرسلون أشخاصا يسمونهم (يورتجى) لاختيار انسب الأماكن لمقام الخان (الحاكم) وحاشيته • فكانوا يقيمون الخيام من الوبر أو اللباد ، ويقيم المرافقون له فى خيام أو أكواخ مصنوعة من أوراق الأشجار وأغصانها ، وتقام حول خيام الخان ، وبعد انقضاء الفصل يقومون بنقل ما يمكن نقله ويضرمون النار فيما بقى •

وكانت من عادة المغول أن لا يبارح الابن الأصغر للخان الوطن الأصلى لأجداده ولا ينال حظا من الارث عند تقسيم أملاك والده على اخوته ، الا أنه يكون ملكا لموطن أجداده عند وفاة والده ، فحين توفى جنكيز ، فان المناطق المجاورة لأنهار كارولين وانن قد آلت لأصغر أبنائه وكان يسمى تولى ـ وهو والد هولاكو • وكان هذا الجزء أصغر الأجزاء التى قسمت بين اخوته الكبار ، ومن الجائز أنهم كانوا يلاحظون أعمار الأبناء عند تقسيم التركة •

أما بالنسبة لعاداتهم فى الزواج • فكان المغول يتزوجون ما يشاءون من النساء دون تحديد لعدد معين • وكانت من عادة سلاطين المغول ، اذا أحرزوا انتصارا على ملك أو أمير أو عقدوا اتحادا مع أى من هؤلاء ، أن يتزوجوا ابنته أو أخته ، فان كان قد قتل تزوجوا زوجته ، لذا تذكر كتب التاريخ أن عدد زوجات جنكيز وجواريه حين وفاته بلغت خمسمائة امرأة •

واذا مات أحد رؤساء المغول أو أحد أمرائهم ، جرت العادة ، أن تورث زوجاته وجواريه الى أكبر أبنائه ، ويستطيع أن يتخذ أية واحدة منهن زوجة له عدا أمه ، فان لم يرغب فى أيهن جاز له أن يزوج أية واحدة منهن لأصدقائه أو أن يطلق سراحهن •

ونظرا لما سبق من كثرة الزوجات ، كان الوالد يرتب أولاده منازل ومراتب ، ويعطى مكان الصدارة لأولاده من زوجته الفضلى عنده ، لذا رأينا جنكيز يفضل من بين أبنائه التسعة أربعة فقط هم أولاد زوجته المفضلة وهى يسونجين بيلى ، وهؤلاء الأولاد : هم : جوجى – جغتاى – أوكتاى – تولوى ·

لم يكن المغول يدينون بدين معين ، فلم يتحمسوا لأى دين ، أثناء بداوتهم ، وكانوا يؤمنون بالخرافات – شأن أهل البادية – ويعتقدون فى السحر والشعوذة وتسخير الجان ويؤمنون أن للجان اليد الطولى فى تسيير حياة الانسان وأعماله ·

وكان رجال الدين البوذيون – ويعرفون عند المغول بكلمة بخش وتدين – يقومون بهذه الأعمال . وكان يطلق على المتخصص فى السحر اسم قام ، وأشاع هؤلاء العلماء بين المغول ، كما أشاعوا فى غيرهم من الناس ، أنهم سخروا الشياطين وحدثت بينهم وبين هذه الأرواح نوع من الألفة ، وانهم بواسطتهم يستطيعون الاخبار بما كان أو سيكون ، وبلغ اعتقاد المغول فيهم وفى صدق أقوالهم ، أنهم لم يكونوا يشرعون فى أى عمل الا بعد موافقة هؤلاء المنجمين أو المشعوذين ·

وكانت احدى الوسائل التى يلجأ اليها السحرة لحمل المغول على تصديقهم ، أن يجعلوا المغول يمعنون النظر فى عظام كتف الخراف ، ثم يأخذونها ، ويلقونها فى النار حتى تتفحم ، ثم يخرجونها ، وينعم القام أو الخان النظر فيها ، فان خرجت سليمة دون أن تفتت النار من أجزائها ، فان الأمر الذى سيقدم عليه الخان سيمضى وفق رغبته واذا تفتت أو تفتت جزء منها كان الأمر لا يمكن تحقيقه ، وليس من المصلحة الاقدام عليه ·

وكان جنكيز خان يعطى هذا الأمر عناية فائقة ، بل وكان غالبا ما يقوم هو به · وكان أمهر القائمين بهذا العمل ويدعى يلوجوت ساى من الملازمين لجنكيز خان · ومن الأمور التى أولاها المغول عناية فائقة ، واعتبروها من لوازم الحياة الضرورية ، الصيد الذى كان عندهم بمثابة الأمر المقدس الذى يجب مزاولته فى أى يوم لا يكونون مشغولين فيه

ونصت الياصا على أهمية هذا الامر ، حتى أن جنكيز خان عين واحدا من أبنائه الكبار للاشراف عليه ، كما شاعت عند المغول رياضات أخرى كالمصارعة والملاكمة ، وكانت متعتهم الكبرى أن يشاهدوا هذا النوع من الرياضة وبخاصة عندما تجرى بين النساء من أهالى المناطق المفتوحة ٠

هذه بعض الخطوط العريضة لبعض عادات المغول وتقاليدهم ، يتضح منها ما كان يعيشه المغول فى تخلف ، الا أن جنكيز محاولة منه لتوحيد هؤلاء قد سن القوانين اللازمة التى تحقق الوحدة والقوة تلك القوانين التى عرفت باسم الياصا ، وقد سبقت الاشارة الى ذلك ، ويحتاج الحديث عنها الى مزيد من التفصيلات لأهميتها ولكن سأكتفى هنا بهذه العجالة ٠

شرع جنكيز فى سن الياصا ، فى بداية سيطرته على المغول ، فنظر فيما كان سائرا بينهم من عادات الغى بعضها وأبقى على بعضها الآخر وأضاف اليها من عنده عدة أحكام ، وأمر بأن يتعلم أطفال المغول الخط الاويغورى ، وأن تكتب تلك الأحكام والقواعد فى صحف وتودع فى خزائن الأمراء وكان يطلق على كل حكم من هذه الأحكام والقواعد باللغة المغولية اسم ياسا أو ياصا أى الحكم أو القاعدة أو القانون ، ومهر جنكيز جميع هذه الأحكام والقواعد حتى أضحت دستورا يرجع اليه فى كل أمر من تعبئة الجيوش التخريب البلاد وأمور الملك وترتيب الشورى ، وشن الهجوم وأنواع العقوبات المختلفة وكيفية تنفيذها وأسلوب الحياة عند المغول سواء فى حركاتهم أو سكناتهم ٠

وأصل كلمة ياسا فى المغولية دزاسك وعرفت فى المصادر العربية والفارسية بأسماء مختلفة مثل ياسا ، يساق ، ياساق ، ويسق ٠

وللحديث عن الياصا بقية لاهميتها فى شرح عادات المغول ونظمهم ، وبيان أساليبهم الحربية وخاصة أن هؤلاء البدو قد تمكنوا بفضل وحدتهم وما الزموا به أنفسهم من قوانين أن يقهروا المسلمين وغيرهم ، الا أن ماحدث للمسلمين منهم كان أكبر من غيرهم وفى هذا يصدق القول بأن الوحدة قوة والتفرق ضعف ٠

منظومه ورقه وگلشاه عيوقى

دراســة نقـدية تحليليــة مقــارنة

الدكتور محمد السعيد عبد المؤمن

من المتفق عليه بين الدارسين للأدب الفارسى فى عصوره المختلفة ، وعلى اختلاف جنسياتهم واتجاهاتهم ومشاربهم أن هـذا الأدب عنـدما عاد الى الظهور بعد الاســلام وكتب باللغــة الفارسية الحديثة اعتمد على الأدب العربى اعتمادا كبيرا ، وأخـذ منـه اركانه ومقوماته حتى استطاع أن يقف على قـدميه ، فقـد أقام الفرس شعرهم على نفس الأسس التى يقوم عليها الشعر العربى وكذلك النثر · وان كان بعض المتعصبين من الفرس يحاولون أن ينكروا فضـل الأدب العربى على الأدب الفارسى ، بل ويذهبون الى أبعد من ذلك عنـدما يزعمون أن الفرس قـد وضـعوا قواعـد علميــة للأدب العربى كمـا فعل الخليل بن احمـد الفراهيـدى فى علم العروض وغيره من علماء الموالى الفرس فى مختلف العلوم والفنون ، فان الدارس للأدب الفارسى لا يسعه الا أن يؤكد ــ بعيـدا عن المهـاترات الشعوبية والتعصب الأعمى ــ أن الموالى من الفرس ان كانوا قـد شـاركوا بفكرهم فى بنـاء الحضـارة الاسـلامية ومنهـا تقنين لغـة هـذه الحضارة وآدابها ــ اى اللغـة العربيـة وآدابهـا ــ فانهم لم يفعلوا ذلك بهدف خدمة العرب وانما فعلوه فى المقـــام الأول خـدمة للغتهم وأدبهم ، فانهم ماكانوا يستطيعون احيـاء لغتهم الفارسـية بعد الإسـلام أو أدبهم شـعره ونثره دون أن يحـددوا لذلك الأسس والقواعـد والقوانين ، لذلك فقـد وجـدوا أن من الأسهل لهم فى الوصـول الى هـدفهم هو التعرف على القواعد والأسس التى يقوم عليهـا الأدب العربى واللغـة العربيـة باعتبار أنهما قد وصلا الى مرحلة النضج والاكتمال فاستنبطوا هـذه القواعـد ، ومن ثم أصبح من السهل عليهم تطبيقهـا على لغتهم وأدبهم ، ومما يؤكد هـذا الراى أن الاستفادة من الأسس العروضـية والمحسنات البـديعية والبلاغية العربيـة لم يكن وحـده مافعله الفرس لأدبهم ، وانما تجـاوزوا هـذه الأسس الى موضـوعات الأدب ذاته ، ومن هـذه الموضـوعات ماهو لصيق بالروح

ـريب بن يعد حصيصه من خصائص الفكر العربى والظروف العربية ، ومن امثلة ذلك قصص الحب العذرى التى ظهرت فى الجزيرة العربية فى صدر الاسلام بكل أبعادها وفلسفتها ومنطلقها الفكرى ، وان كان المجال لا يسمح لنا أن نناقش هذه القضية باستفاضة فحسبنا هنا أن نقدم نموذجا من هذه القصص التى ظهرت فى الأدب الفارسى فى أول عصوره الأدبية بعد الاسلام وهو العصر الغزنوى .

لاشك أن قصة « ورقة وجلشاه » التى اخذ ناظمها الشاعر عيوقى موضوعها من قصة عروة بن حزام وابنة عمه عفراء تعتبر من بواكير القصص العاطفية فى الأدب الفارسى بعد الاسلام . بل لعلها تكون أول قصة عاطفية منظومة وصلت الى أيدينا فى هذا الأدب . حيث يقول عنها ذبيح الله صفا : « هذه المنظومة هى أحد النصوص القيمة القديمة فى اللغة الفارسية ، وتتضمن قصة نظمت عدة مرات بعد ذلك باللغة الفارسية والتركية والكردية ، وكتبت نثرا بالفارسية والتركية أيضا . وكما نعلم أن هذه المنظومة من أوائل المنظومات القصصية الفارسية التى نظمت فى القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجرى ، وهى النص الوحيد من نصوص هذه الفترة الذى وصلنا سالما من اذى القرون والأعوام » (١) .

وقد قدم الشاعر عيوقى ناظم هذه القصة منظومته الى السلطان محمود الغزنوى المتوفى سنة ٤٢١ هـ سنة ١٠٣٠ م ومدحه فى هذا التقديم بقوله :

« ابحث فى قلب عطف السلطان الغازى وامدح السلطان محمود بروحك ، هو أبو القاسم ملك الدين والدول امبراطور العالم امير الأمم » (٢)

---

(١) ذبيح الله صفا : مقدمة ورقة وكلشاه عيوقى ص ٢ .

(٢) بندل مهر سلطان غازى بجوى
بجان مدح سلطان محمود گوى
أبو القاسم آن شاه دين ودول
شهنشاه عالم أمير ملل (المنظومة ص ٣)

ومن ثم فان هذه المنظومة قد نظمت خلال غزوات السلطان محمود الغزنوى للهند حيث استحق فى ذلك الوقت اللقب الذى أنعمت به عليه الجماعير المسلمة والخليفة العباسى القادر بالله وهو الغازى . وهى الفترة التى امتدت أربعة وعشرين عاما (٣٩٢ ـ ٤١٥ هـ = ١٠٠١ ـ ١٠٢٤ م) ومن الطبيعى أن مثل هذه الفترة لابد وأن تلقى ظلالها على المنظومة وتؤثر فيها بشكل مباشر أو غير مباشر يكسبها بعض الخصائص التى تخرجها عن التقليد الكامل للقصة العربية المشهورة التى حاول الشاعر أن يقلدها « قصة عروة وعفراء » حيث صرح الشاعر عيوقى بذلك فى منظومته عندما قال ماترجمته : « اننى أنظم قصة عجيبة من الأخبار العربية وكتب العرب حيث قرأت هذه القصة الرائعة من الأخبار العربية وكتب جرير » (٣) . كما قال فى نهاية المنظومة ماترجمته : « وهكذا كانت هذه القصة العجيبة من الأخبار العربية وكتب العرب » (٤) .

ولعله يجدر بنا فى هذا المقام أن نشير الى ماكتبه الأصفهانى فى كتابه الأغانى عن أصل القصة العربية التى أصبحت مشهورة فى الكتب ومتداولة بين الناس قبل القرن الرابع الهجرى أى فترة نظمها باللغة الفارسية ، يقول الأصفهانى فى أخبار عروة بن حزام ما ملخصه أن عروة بن حزام العذرى شاعر اسلامى وهب روحه للحب ، وأن كل أشعاره قالها فى شأن عفراء ابنة عمه عقال بن مهاصير ، وخلاصة أمره أن والده توفى وهو ما يزال صغيرا فتربى فى بيت عمه وكانت عفراء فى مثل سنه فأمضى معها فترة الطفولة مما جعل بينهما ألفة ، وعندما كبرا تقدم عروة الى عمه لخطبة عفراء فوافق عمه الا أن زوجة عمه طلبت صداقا كبيرا لابنتها فاضطر عروة الى الذهاب لدى ابن عم له يقيم فى الرى وطلب من عمه ألا يزوج عفراء من غيره حتى يعود ، واصطحب عروة

---

(٣) بنظم آورم سركذشتى عجب
زاخبار تازى وكتب عرب
چنين خواندم اين قصه دلپذير
زاخبار تازى وكتب جرير (ص ٥)

(٤) چنين بود اين قصه پرعجب
زاخبار تازى وكتب عرب (ص١٢٢)

ـ ـــبين من بنى هلال بن عامر ، وقد اكرم ابن عمه وفادته ومنحه المال الذى طلب وأجزل له العطاء ، وفى فترة غياب عروة قدم رجل من أهل الشام يتصل بصلة القربى لبنى أمية الى حيث قبيلة بنى ضبة ، وكان ثريا ، وسكن بالقرب من منزل عفراء وعندما رآها أعجبته وطلبها من والدها الذى اعتذر عن القبول بسبب الوعد الذى قطعه لابن عمها ، وأمام الحاح هذا الرجل وضعف عقال أمام اغراءاته من ناحية وضغط زوجته من ناحية أخرى زوجها له فاصطحبها الى الشام ، وقد احتال عقال فى اخفاء خبر زواج عفراء عن عروة بأن حفر لها قبرا ، واخبر عروة لدى عودته بأن عفراء قد ماتت ، فحزن عروة حزنا شديدا ، ولكن احدى فتيات القبيلة أخبرته بحقيقة الأمر . فشد عروة الرحال الى الشام وذهب الى منزل عفراء ونزل فى ضيافة زوجها الذى أراد أن يختبر اخلاص زوجته فكلف خادما بمراقبتهما حتى تبين له طهارتهما وعفتهما فأراد أن يعيش عروة معهما الا أن عروة رفض البقاء وقرر السفر ، وأثناء الطريق كانت تصيبه نوبات من الضعف والاغماء كان يفيق منها كلما ألقى على وجهه منديل عفراء ، وقد طلب عروة من ابن مكحول عراف اليمامة أن يداويه الا أنه فشل فى علاجه ، وتوفى عروة قبل أن يصل مضارب قبيلته بثلاث ليال ، وعندما علمت عفراء بموته بكته بكاء مرا وما لبثت أن لحقته بعد أيام قلائل (٥) ·

أما القصة الفارسية التى نظمها عيوقى فقد احتفظت بالاطار العام للقصة العربية وان كان الشاعر قد أدخل عليها بعض التعديلات فى الشخصيات والأحداث والنهاية تحت تأثير الظروف الحضارية لبيئة الشاعر والفكر الفارسى الذى يوجه هذا الشاعر ·

ويستطيع الدارس فى مقارنته بين المنظومة الفارسية والأصل العربى للقصة أن يتبين التغييرات التى أدخلها الشاعر والأسباب أو المؤثرات التى دفعته الى ذلك ، وتنقسم هذه التغييرات الى ثلاثة اقسام هى : ـ

---

(٥) أنظر الأغانى للاصفهانى ج ٢ ص ٣٦٦ ـ ٢٧٩ طبع بيروت ، أعلام الزركلى ج ٥ ص ١٧ ، فوات الوفيات لكتبى طبع مصر ج ٢ ص ٧٠ ـ ٧٤ . الشعر والشعراء لابن قتيبة طبع ليدن ص ٣٩٤ ·

(١) التغيير في الأسماء والأماكن : حيث قام الشاعر أولا بتغيير اسم البطل فجعله ورقة بدلا من عروة ، واسم البطلة فجعله جلشاه بدلا من عفراء ، حيث يقول : « كان أحدهما جوهرا له اسم وحياء وكان الآخر خميلة ورد لها رائحة ولون ، سماها أبوها جلشاه بحيث كان لها وجه الشمس وأصل الحور ، ولم يكن مثل جلشاه ومثل ورقة حرارة الشمس ولم يرب مثلهما الفلك الدوار » (٦) .

كذلك فقد قام الشاعر بتغيير اسم الوالدين فجعل اسم والد عروة « همام » بدلا من حزام وجعل اسم والد عفراء « هلال » بدلا من عقال وجعل كليهما قائدين للقبيلة وجيوشها الجرارة ، حيث يقول : « لقد كان اسم هذين القائدين أحدهما هلال والآخر همام ، وكلا القائدين من أصل واحد أخوان من أم واحدة وأب واحد » (٧) .

كما عمد الشاعر الى تغيير اسم القبيلة من بنى ضبة الى بنى شيبة، حيث يقول : « كان اسم هذا المكان بنى شيبة وفيه جيش منظم ومتحمس » (٨) .

وقد شمل التغيير أسماء بعض الشخصيات الثانوية مثل الخال الذى أصبح اسمه الملك المنذر وجعله الشاعر ملك اليمن وهو فى الأصل العربى ابن عم ويقيم فى الرى ، حيث يقول الشاعر : « وكان أمير اليمن اسمه المنذر وطالما يخالط السرور ويسوق النجاح » (٩) وكذلك عراف اليمامة

---

(٦) یکی گوهری بود پرنام وننگ
یکی گلبنی بود پربوی ورنگ
مرورا پدرنام گل شه نهاد
که خورشید رخ‌بود وحورانژاد
چوگل شاه وچون ورقه تیزمهر
نبود ونپرورد گردان سپهر (ص ٦)

(٧) هرآن هردو سالاررا بودنام
یکی را هلال ویکی را همام
دوسالار وآن هدو ازیک گهر
برادر زیک مام وزیک پدر (ص ٥)

(٨) بنی شیبه بدنام آن جایگاه
سپاهی دروصف دروکینه خواه (ص ٥)

(٩) أمیر یمن بود منذر بنام
همی خورشادوهمی راندکام (ص ٥٤)

الذى كان اسمه فى الأصل العربى ابن مكحول صار اسمه فى المنظومة الفارسية « غراب » . حيث يقول الشاعر : « كان لقبه غراب اليماني وعندما رأى وجه ورقة تعجب » (١٠) .

ويستطيع الدارس أن يدرك هدف الشاعر من تغيير الأسماء والأماكن اذا وضع فى اعتباره الظروف الحضارية التى نظم فيها الشاعر قصته، فتغيير أسماء الأشخاص والأماكن يعنى محاولة الشاعر الاقتراب من القارىء الفارسى وابعاد شبح اللامبالاة عن نفس القارىء وتهيئتها للانفعال بالقصة وأحداثها . ثم ان الشاعر حاول توظيف هذه الأسماء فى خدمة القصة واضفاء شىء من الخيال على الأحداث ، وهى آخر الأمر تمثل محاولة من محاولات الابتكار للشاعر فى القصة التى تحولت من مجرد سيرة ذاتية لشاعر عذري الى قصة درامية .

(ب) ولم تقف محاولات الأبتكار عند حد تغيير أسماء الأشخاص والأماكن بل تعدتها الى التغيير فى معالم شخصيات القصة وعلى رأس هذه الشخصيات تأتى شخصية البطل ورقة الذى تحول من شخصية سلبية الى شخصية ايجابية تحددت ايجابياتها فى القصة من خلال اعدادها الاعداد اللازم وتصرفاتها الواعية تجاه الأحداث فقد أكد الشاعر أن البطل والبطلة قد تعلما وتثقفا وأتما تعليمهما حيث يقول : « عندما رباهما الزمان عشر سنوات أجلسوهما أمام المعلم ، وأسرع المعلم بتعليمهما حتى صار كلامهما مثقفا . ومع أنهما كانا يحترقان فى العشق فقد تثقفا بلا حد » (١١) .

---

(١٠) غـراب اليمـاني بدِ اروا لقب
چو رخسارهٔ ورقه ديذاى عجب (ص ١٠٧)

(١١) چوده ساه پرورد شان روزكار
نشستا ندند شان پيش آموزگار
معلم بتعليم شد درشتاب
كى تاهردو گشتند فرهنگ ياب
اگر چند درعشق مى سوختند
بى اندازه فرهنگ آموختند (ص ٦)

وبالاضافة الى التعليم والثقافة فقد كانا يتمتعان بالذكاء وحسن التفكير والادراك وهو ما استعداه من أصالتهما فى الشرف ، حيث يقول الشاعر: « عندما صارا جوهرا فى الصدف أصبحا كالشمس فى الشرف، فصارا مدركين للفن والثقافة متحدثين حاضرى الاجابة » (١٢) ٠

كما جعل الشاعر بطله شجاعا قويا قادرا على خوض المعارك مدربا على القتال يهابه العدو ويخشاه ٠ حيث يقول عنه الشاعر : « فارس شجاع يدمى النمر من صراخه وقت الحرب ، يلوى بقوته راس الفيل ويشق قلب الأسد بسهمه ، وكان قلبه مع كل هذه الهيبة والقوة مولها بحب جلشاه » (١٣) ٠

وقد ترجم الشاعر هذه الصفات البطولية فى شخصية ورقة الى اعمال بطولية أيضا تمثلت فى انقاذ جلشاه من أسر ابن عدنان لها وكذلك الاشتراك فى الحرب مع اليمن ضد البحرين لانقاذ خاله أولا ثم احراز النصر لصالحه ثانيا وسنعرض لها بتفصيل أكثر عند مناقشة الأحداث، ولا شك أن هذه الترجمة العملية لصفات البطولة عند ورقة تؤكد المعالم الجديدة التى أضفاها الشاعر على شخصية ورقة ٠

---

(١٢) جوگوهر شدند آن دو اندرصدف
جو خورشيد گشتند اندر شرف
هنر ياب گشتند وفرهنگ ياب
سخن گوى گشتند وحاضر جواب (ص ٧)

(١٣) سوارى شجاع كى بهنگام جنگ
همى خون گرست ازنهيبش پلنگ
بقوت سر پيل برتافتى
بناوك دل شير بشگافتى
با اين همه هيبت ودستگاه
دلش بود درعشق گلشه تباه (ص ٨)

وقد حاول الشاعر أن يضفى صفات بطولية على شخصية البطلة جلشاه تماثل ما أضفاه على شخصية ورقة حتى يكونا متكافئين فى استحقاق دور البطولة الا أنه عندما أراد أن يترجم هذه الصفات الى أحداث لم يجد فى وقائع القصة العربية مايسعفه فليست عفراء فى الروايات العربية اكثر من شخصية ثانوية أمام البطل الوحيد وهو عروة كما أنه لم يكن لها دور ايجابى فى هذه الروايات ، لذلك اضطر الشاعر الى اختلاق أحداث جديدة فى القصة تسهم فى ابراز ايجابية البطلة مثل مساعدة ورقة فى الخلاص من ابن عدنان ، وكذلك اسراعها فى مقابلة ورقة عندما علمت بقدومه الى الشام وذلك دون استئذان زوجها ، وعلى كل حال فان الشاعر قد بذل جهدا ملحوظا لاخراج جلشاه من السلبية الى الايجابية وقد نجح فى ذلك ٠

وقد تناول التطوير أيضا شخصيات أخرى ثانوية حاول الشاعر ان يرفع من شانها مثل شخصية والد البطل ورقة الذى ورد ذكره فى الروايات العربية على أنه قد توفى وابنه صغير فانتقلت كفالة البطل الى عمه فى حين أن والد البطل ظل على قيد الحياة حتى اغارة ابن عدنان على قبيلته واشتراكه الى جانب ابنه فى المعركة بل واستشهاده دفاعا عن شرف قبيلته ، حيث قال الشاعر عن اشتراكه فى المعركة : « فهجم همام الكهل الخبير عليه بشدة من أثر الحماس » (١٤) ٠ وكذلك وصف مقتله بقوله: « عندما كثر الطعن من هذا لذاك وبالعكس هجم همام الشجاع بحقد ، وضرب حربة فى وسط عدوه فأخطأته ، وعند ذلك ضرب ربيع بن عدنان بسيفه كالأسد الهصور وخط برمحه ، وقال أيها الكهل العريق أهكذا يطعن فرسان العرب بالحراب ، سأعلمك الشجاعة الآن وأخيط عينك بسهم البلاء ، قال هذا وهاجم بحقد القلب ورفع سيفه البتار فى المعركة ، وضرب ضربة عجيبة عظيمة فقطعه نصفين ، وعندما سقط الكهل الخبير

---

(١٤) همـام جهـان ديـده كوزپشت
زحميت يكى حمله بردش درشت (ص ٢٤)

تمرغ فى التراب والدم من الجراح » (١٥) ٠

وقد رأينا من قبل كيف جعل الشاعر خال البطل ورقة ملكا على اليمن ليعلى من شأنه ، كذلك جعل من زوج جلشاه ملكا على الشام ينزل الرسول عليه الصلاة والسلام فى ضيافته ، وهذا التسامى بشخصية منافس ورقة يرفع من قدر جلشاه وأهلها وليكون هذا المنافس أيضا كفئا للبطل ورقة ٠ وواضح أن مسألة التكافؤ بين الأطراف المشتركة فى الأحداث صارت قضية شغلت الشاعر منذ بداية القصة الى نهايتها واضطرته الى ادخال عدد من الأحداث الاضافية التى لم تكن موجودة فى الأصل العربى ، وسواء قصد الشاعر أم لم يقصد فقد ساهم هذا فى دعم المواقف الدرامية بالقصة كما ساعد على تدعيم الحبكة القصصية ، هذا بالاضافة الى خاصية هامة اكتسبها النص الفارسى وهى اقتراب القصة من الروح الفارسية وظروف البيئة الفارسية فى زمن نظم القصة ٠

(د) أما فيما يتعلق بأحداث القصة فان المنظومة الفارسية ـ كما قلنا ـ ارتبطت بالاطار العام لأحداث الرواية العربية الا أن من

((١٥) چو بسياكشت اين برآن آن برين
عمام دل آور درآمد بكين
بزد نيزه بى بركمر گاه أوى
بدان تاكند زو تهى گاه أوى
ربيع ابن عدنان چو شيردژم
بزد تيغ و آن نيزه كردش قلم
بگفت أى كهن گشته پير نژند
يلان عرب نيزه چو نين زنند ؟
عم اكنون شجاعت بياموزمت
بتير بلا ديده بر دوزمت
بگفت اين وازكين دل حمله كرد
بيا ورد شمشير تيز ازنبرد
يكى ضربتى زد شگفتى عظيم
كه كردش بيك ضربت أورادونيم
چو پير جهاند يده شد سرنگون
عمى گشت ازان زخم درخاك وخون (ص٢٦)

اهم ما يلفت نظر الدارس فى القصة الفارسية هو كثرة المعارك الحربية والمغامرات . أولها تلك الحرب التى دارت بين قبيلة بنى شيبة وقبيلة بنى ضبة بزعامة ربيع بن عدنان ، وقد بدأت هذه الحرب عندما أغارت قبيلة بنى ضبة على قبيلة بنى شيبة واختطفت جلشاد حيث قال الشاعر : « خطفوا جلشاه المكلومه تلك السروه النضرة المحطمة القلب » (١٦) . وقد أعدت بنى شيبة العدة للانتقام واستعادة جلشاه المخطوفة ودارت المعارك والمبارزات التى قتل فيها والد ورقة والتى انتهت بتمكن ورقة من تخليص جلشاه وانقاذ نفسه من الأسر وقتل زعيم بنى ضبة وحصول بنى شيبة على الكثير من الغنائم والمكاسب .

ومن المعارك الهامة أيضا فى القصة الفارسية تلك المعارك التى دارت بين ملك اليمن وبين ملك البحرين وملك عدن وكان النصر حليف ملك البحرين وملك عدن فى الجولة الأولى فتمكنا من أسر ملك اليمن ومحاصرة وزيره داخل المدينة ، حيث يقول الشاعر : « وحملوا قواد اليمن أسرى مع المنذر ذلك الملك الهصور ، ولم يبق أحد من أبطال تلك المدينة سوى وزير أمير اليمن فقط ، فحاصروا مدينة اليمن ولم يكن سوى الأمر العصيب لهم ليل نهار » (١٧) . وازاء هذا الموقف العصيب لم يجد ورقة بدا من الاتصال بالوزير ودراسة الموقف واتخاذ التدابير اللازمة من أجل تحرير البلاد وانقاذ الملك ، وقد تمكن ورقة من اختراق الحصار والوصول الى الوزير ، وتمكن بمساعدته الى احداث خسائر جسيمة فى العدو الذى رأى أن يشنق خاله ، ولكن ورقة تمكن بمساعدة الوزير وجيشه من اطلاق سراحه ، ثم دارت الحرب بين الطرفين تمكن خلالها ورقة من

---

(١٦) ربودند گلشاه دل خسته را
ءرآن دل كسل سرونورسته را (ص ١١)

(١٧) سران يمن را ببردند اسير
بامنذر آن خسرو شيركير
نماند از دليران در آن شهركس
وزير أمير يمن ماند وبس
گرفتند شهر يمن را حصار
شب وروز شان نيست جزكارزار (ص ٥٧)

الوصـــول الى خيمة أمير البحرين وملك عــدن وقتلهما وخلص ملك اليمن من الأسر واحــدث الفوضى في جيش الأعــداء فانهزموا ، يقول الشــاعر عيوقى : « عندما انهزم الجيش الجرار تعقبــه جيش اليمن ، وأعملوا السلب بمعسكر الأعــداء الحــاقدين ، ودخلوا مظفرين مدينة اليمن وصاروا سعداء بالمــال والسرور » (١٨) . ثم تأتى تلك الموقعة الأخيرة فى القصة والتى حدثت بين ورقــة وقطــاع الطريق ، حيث أن ورقة عندما كان فى طريقــه الى الشام لرؤية محبوبتــه جلشاه هاجمــه أربعون لصــا من قطاع الطريق وبعــد معركة بينــه وبينهم تمكنوا منه وأصــابوه بجرح بعــد أن قتل منهم عــددا كبيرا حيث يقول الشاعر : « لقــد قتل ثلاثين من الأربعين صعلوكا فــكادوا ينهزمون ، وعندما استمر فى صراعه مع العــدو كان جسده قــد تعب ولم يعــد له طاقــة أمام العشرة ، وقطر دمه على الأرض وامتلأ لبــاد سرجه بالدم » (١٩) .

ومن الأحداث الأخرى التى أضــافها الشاعر عيوقى الى أصل الرواية العربيــة مسألة علم الرسول صلى الله عليه وسلم بقصــة ورقة وجلشاه وعزمه السفر الى بلاد الشــام للوقوف على حقيقــــة الأمر ، حيث يقول الشاعر : « عنــدما سمع الرسول فخر البشر وزينتهم خبر هــذين العاشقين العجيب ، نظر المصطفى الى رفاقه وقال : ألم ير أحد أعجب من هذا ! »

(١ٸ) چو شــد منهــزم بى كرانه سـپاه
ســـياه يمنشـــــان گرفتنـــدراه
بتـــــاراج دادنـــــد عمواره روى
بلشـــكركه دشـمنان كينــه جـوى
مظفـر بشـــهر يمـــن در شـــدند
زمال وزشادى توانــكر شـــدند (ص ٦٦)

(١٩) زچل مـرد صـعلوك سى رابكشـــت
دگـر در عـــزيمت نمودنــد پشـت
جو باد شمنش جنـك پيوسته شـد
بده جاى اغزون تنش خسته شـــد
همى رفت ازو خـون چـكان برزمين
شـده پرزخونش نمـد زين وزين (ص ٨٩)

فياجمع السادات والأهل الكرام سوف أذهب من هنا الى الشام » (٢٠).

وعندما وصل الرسول عليه السلام الى الشام استقبله ملك الشام وقص عليه قصة العاشقين كاملة ، ثم قام بزيارة قبرهما وابتهل الى الله عز وجل أن يهبهما الحياة ، وحقق الله سبحانه وتعالى دعاء رسوله الكريم ، حيث يقول الشاعر : « فدعا محمد عليه السلام دعوة تامة الى الله ، أن يحيى هذين الجسدين تحت التراب فنهضت هاتان الياقوتتان من الأرض ، فسجد الناس كلهم على الأرض لله » (٢١) .

والحق ان هذه التعديلات التى أدخلها الشاعر على القصة تمثل اجتهادا لا بأس به فى هذه الفترة المبكرة حيث ساهمت فى اضفاء بعض الخيال الضرورى على القصة وبينت الى أى مدى يقع هذا الشاعر تحت تأثير ظروف عصره وبيئته ، وكيف حاول ارضاء ذوق الناس فى هذه الفترة ، ولعله أراد بالتغيير الأخير فى نهاية القصة أن يذكر الناس بمعجزات النبوة ، والواقع أن الشاعر حاول أن يتخذ من هذه القصة وسيلة لتحذير الناس فى عصره من غدر الزمان وتذكيرهم بأن الدنيا لاتفى لأحد طوال عمره ، وعلى الانسان ألا يعتمد على صفائها وألا يخدعه الأمل فى التمسك بها ، حيث يقول الشاعر : « وا أسفاه أن الدنيا الدوارة

---

(٢٠) چو پیغامبر آن فخر وزین بشر
شنید ای عجب ازدو عاشق خبر
بیاران خود مصطفی بنگرید
نگفتاکسی زین عجب ترندید
یا جمع سادات واهل کرام
ازایدر همی رفت خواهم بشام (ص ١١٩)

(٢١) پیش ملك أو زدعوت تمام
بکردش محمد علیه السلام
که بد مردوتن زنده در زیر خاك
بر آمد زخاك آن دویاقوت پاك
همه خلق پیش جهان آخرین
بسجده نهادند سر برزمین (ص ١٢١)

كانت رحيمة ولـكن لاتفى لأحـد دوما . فلا ينبغى تعلق القلب بها فما أكثر اعمالها السيئة ووجوهها القبيحة » (٢٢) ·

وربما قصـد الشاعر أيضا من وراء هذا تقديم النصيحة غير المباشرة للسلطان محمود الذى كان يعود مظفرا عقب كل غزوة من غزواته الى بلاد الهنـد والذى لم يكن يدانيـه أحد من قادة العـالم الاسـلامى شهرة ولا الخليفـة العبـاسى ذاته · الا أن الشاعر تجاوز حدود المعقولية عندما خلط بين الأزمنـة ونسب الى الرسول الـكريم قيـامه باحيـاء هذين العاشقين، فقـد أكد الشاعر أن هـذه القصـة بدأت عنـدما هاجر الرسـول عليـه السلام من مكة الى يثرب ونشر الدين الاسلامى فى ربوع الجزيرة العربية حيث قال : « عنـدما هاجر النبى الأبطحى من مكة الى يثرب وقوى شـأن الدين ، ونشر الدين الطـاهر بين العـرب ومرغ رؤوس المتمردين فى التراب » (٢٣) · ولـكن الروايات العربية تشير الى حدوث هذه القصة بعد عهد الرسول عليه السـلام بعـدد من السنين فى عهد عثمان بن عفان· ويستطيع الدارس أن يدرك أثر الفترة التى نظمت فيها هـذه القصة على الأسلوب ـ كما كان على الأحـداث ـ حيث يبـدو أسلوب هذه المنظومة التى صيغت فى بحر المتقـارب سهلا بسـيطا يكاد يخلو من الصـناعات اللفظية والبـلاغية ، ويستخدم الشاعر فيـه المفردات والتركيبات القديمة، والمنظومة بشكل عام متوسطة المستوى الفنى وربما تـكون ضعيفة فى بعض المواضع ، أما من ناحيـة الفن القصصى فان الدارس لا يستطيع أن ينقـد المنظومة وفق الأصـول الفنيـة للقصـة لأن هـذا يحمل ظلما كبيرا للمؤلف وحسبه أن قصـته من أوائـل القصص الفنى فى الأدب الفـارسى بعد الاسـلام ·

---

(٢٢) دريغـاكه بدمهـر گردان جهـان
تـدارد وغـاباكسى جـاودان ·
نبـاند همى بسـت دل را دروى
كه بس نابكارست وبس زشت روى (ص١١٦)

(٢٣) چـو ازمكـه پيغمـبر أبطحى
بيثـرب شـد وكاردين شـد قـوى
بگسـترد او در عـرب دين پاك
سرسر كشـان انـدر آمد بخـاك (ص ٥)

[illegible] يستطيع ان يجد صورا ومواقف مشرقه فى هذه المنظومة من الناحية الفنية تذكرنا ببراعة الشعر العربى لبطل القصة الحقيقى الشاعر عروة بن حزام الضبى . ويمكن هنا أن نعرض بعض هذه الصور والمواقف ، ولعل من بين تلك الأشعار ما قاله ورقه فى هجر جلشاه، ومنه قوله : « اين ذهبت يا حبيبتى القاسية ربما شبعت من رؤيتى ، اننى لم أسع أبدا فى ايذائك فلماذا تسعين فى ايذائى ، كيف يكون أمرك بدونى أيتها الحبيبة وقد ضاقت روحى عناء بدونك ، فان تسمعى نواحى الملتاع فى الفراق لتألمت أكثر منى » (٢٤) ·

وهذه الأبيات تذكرنا بأبيات عروة التى يقول فيها :

تحملت من عفراء ما ليس لى به
ولا للجبال الراسيات يدان
كأن قطاة علقت بجناحها
على كبدى من شدة الخفقان
تحملت زفرات الضحى فأطقتها
ومالى بزفرات العشى يدان

وللشاعر عيوقى فى منظومته ورقة وگلشاه موقف رائع لورقة يلزم فيه عمه على تفريطه فى العهد وبيعه ابنته لمن يدفع أكثر حيث يقول :

« فجاء ذلك المكلوم ورقة الى عمه وقال له يا عمى اللئيم ، لقد اعطيت حبيبتى الى زوج وملأت الدنيا بالحديث عنك ، ألا تخجل من هذا

---

(٢٤) كجا رفتى اى دل گسل يارمن
مگر سير گشتى زديدار من
نجستم بتا هرگز آزارتو
چرا جستى اى درست آزار من
بری چگونست بی من بتاكارتو
كه باجان رسيد أزعنا كارمن
زمن زارتر كردى اندر فراق
اگربشنوى ناله زار من (ص ١٥)

العمل ؟ أليس لأحد عندك كرامة ؟ . بحيث بعت ابنتك وضحيت بسمعتك، ماذا تقول أمام ربك وقد حطمت عهدك وميثاقك » (٢٥) .

وهذا الموقف يذكرنا بموقف عروة من عمه عندما قال في شأنه :

فيا عم ياذا الهم لا زلت مبتلى
حليفا لهم لازم وهوان
غدرت وكان الغدر منك سجية
فالزمت قلبي دائم الخفقان
وأورثتني غما وكربا وحسرة
وأورثت عيني دائم الهملان
فلا زلت ذا شوق الى من هويته
وقلبك مقسوم بكل مكان

وهناك موقف آخر لا يقل روعه بين ورقة وغراب العراف يصوره الشاعر على هذا النحو : « ألا يا أيها العراف والطبيب العليم ضع لي حلا لفراق الحبيب ، فقد ذبت من هجر تلك الجميلة الرشيقة مثل قضيب ذهبي ، نصيب حبيبتي الحسن والخفة فلم صار نصيبي المحنة ؟ ، انني مقيد بالعشق فارحم هذا المتعب المسكين الغريب ، وهكذا أجابه العراف أن يا من سلب العشق من وجهك اللون والبريق ، اذا كنت تريد

---

(٢٥) بنزديك عم آمد آن دلفكار
بدو گفت أى عم ناپاك دار
بدادى فگارهرا توبشوى
بكردى جهانى براز گفت وگوى
ازين كردهٔ خود تراشرم نيست ؟
كس رابنزد تو آزروم نيست
كى ‌ذرزند خود راتو بفروختى
بننگ اندرون دوده اندوختى
چه گويى توپيش خداوند خويش
كه بشكستى اين عهد وپيوندخويش(ص٨٦)

التخلص من هذا الألم فاقترب منه لأنه ربطك به » (٢٦) .

وهذا الموقف يذكرنا بأشعار عروة فى هذه المناسبة ومنها قوله :

جعلت لعــراف اليمـامة حكمــه
وعـراف نجـد ان همـــا شفيانى

فقــالا نعم نشــفى من الداء كلــه
وقاما مع العـــواد يبتـــدرانى

فمــا تركا من رقيـــة يعلمانهــــا
ولا ســلوة الا وقـــد ســـقيانى

وما شــفيا الــداء الذى بى كلـــه
ولا ذخـــرا نصــــحا ولا ألوانى

فقالا شــفاك الله والله مالنــــــا
بمــا حملت منـــك الضــلوع يدان

ولا شك أن ما ورد من أشعار على لسان جلشاه فى منظومة عيـوقى ومنه قولهـا : « لا تغتر يا قلبى بالدنيـا منذ الآن فعزها عذاب ودلالهـا احتيـاج ، ويا ورقة لقـد صـار عمرى الطويل قصيرا من بعـــادك عن

---

(٢٦) ايـــا پرغـــر راد ودانـا طبيب
يكى چـاره كن برغـــراق حبيب
كـه ازعجـران سرو سـيمين صـنم
كـدا زنـده ام هم چو زرين قضـيب
نصـيب بتم خـوبى چـابكيسـت
چـرامر مــرا محنت آمـد نصـيب
منم بسـتة عشـق رحمت كنيـد
برين خســتة مسمنــد عــريب
چنـين داد داننــده وى راجــواب
كه اى برده عشق ازرخت رنگ وآب
كراز درد خواهى روان زسـته كـرد .
بنزديك آن شوكت أوبستة كرد (ص ١٠٨)

حبيبتي ، [illegible]
لسوف آتي اليك فافسح لى مكانا الى جوارك » (٢٧)

يماثل الى حد كبير تلك الأبيات التى قالتها عفراء عندما علمت بموت عروة ومنها :

ألا ايها الركب المحبون ويحكم
بحق نعيتم عروة بن حزام
فلا تهنىء الفتيان بعدك لذة
ولا رجعوا من غيبة بسلام
وقل للحبالى لا ترجين غائبا
ولا فرحات بعده بغلام

ولعل من النقاط التى ينبغى أن يشير اليها الدارس هى موقف الشاعر الفارسى عيوقى من الحب العذرى الذى تعتبر الروايات العربية هذه القصة نموذجا له ، بل يذهب الدكتور عبد القادر القط الى حد اعتبار هذه القصة من مؤكدات ملامح الاتجاه العذرى ويضيف بأن قصة عروة وشعره يتميزان بكل السمات الاجتماعية والنفسية والخلقية والفنية التى نجدها بعد ذلك فى شعر سائر العذريين (٢٨) ٠

ولقد كانت قصص الحب العذرى ـ كما يؤكد الدارسون ـ نمطا مألوفا فى حياة المحبين العذريين باستثناء اختلافات فى التفصيلات والبداية

---

(٢٧) كزين پس ايا دل بدنيا مناز
كه عزش عذابست ونازش نياز
ايا ورقه دورى توازيار خويش
شدم بى تو كوتاه عمرى دراز
قضاتا در مرگ تو بازكرد
بخود بردر غم نكردم فراز
بنزد تو خواهم همى آمدن
مراهم برجاى خود جاى ساز (ص١١٢)

(٢٨) عبد القادر القط : فى الشعر الاسلامى والأموى ص ٧٣ ٠

... يعبر عن حب ينشا منذ الصغر ثم تحول التقاليد أو الفقر من تحقق زواج المحبين فيتحول الحب الى شعر يعبر عن الحرمان واللوعة والأسى ويزداد لدى الشاعر عندما يعلم بزواج محبوبته من غيره ويصبح الحب عنده مجرد شعور مطلق وذكرى مجردة يترجمها الى صور فنية ونفسية ، ثم يصيب الشاعر الهزال والضعف ويسوء حاله حتى يموت وربما تحزن عليه محبوبته فتموت فى اثره • فاذا اعتبرنا قصة عروة كما صاغتها الروايات العربية من قبيل قصص الحب العذرى فاننا لانستطيع أن نعتبر قصة ورقة وجلشاه لعيوقى من هذا النوع لأن التغييرات التى أحدثها عيوقى فى هذه القصة خرجت بها من هذا الاطار لأن التغيير لم يشمل الأحداث فحسب بل شمل معالم شخصيات القصة وهى الفيصل فى هذا المجال لأن البطل العذرى له شخصية محددة المعالم ، والحب العذرى نمط محدد من السلوك بين المحبين ، وهو ما افتقدته القصة الفارسية •

الألفاظ العربية فى ال[illegible]

الدكتور احمد فؤاد متولى

علاقة العرب بالترك :

حرى بنا فى هذا المقام أن نوضح العلاقات التى قامت بين العرب والترك والصلات التى نشأت بينهما منذ البداية ، كى نرجع الى نشأة التأثير والتأثر بين اللغتين ومراحل التطور التى مرت بها · والعلاقات المتعددة الجوانب بين الشعوب تترك أثرها حتما على اللغة · واذا طال أمد هذه العلاقات وامتدت تلك الصلات ، ترك ذلك اثرا متعدد الجوانب على اللغة ، بحسب قوة اللغة المؤثرة ومدى تقدمها وتقدم شعبها وقوته وتحضره · وكثيرا ماغزت أمم شعوبا أخرى بالسيف · ولكن تلك الشعوب المغزوة غزتها بالقلم · فالترك فتحوا بلاد فارس ودخلوها عدة مرات ، ولكن الفارسية المتأثرة بالعربية سيطرت على التركية ، وأثرت فيها تأثيرا قويا متعدد الجوانب لمدة طويلة تزيد على خمسة قرون ونصف القرن من الزمان · وقد انتقلت الفاظ عربية كثيرة الى التركية عن طريق الفارسية ، أو مباشرة دون واسطة أحيانا ·

بدأت العلاقات بين العرب والترك قبل ظهور الأسلام بقليل · بدأت بين الطرفين بطريقة غير مباشرة لبعد المسافة بين الشعبين · ولعبت فيها الامبراطورية الساسانية فى بلاد فارس دور الوسيط (١) ·

وفى عهد عمر رضى الله عنه بدأت الجيوش الاسلامية الزحف على ايران · وقد استنجد يزدجرد بخاقان الترك فيما وراء النهر بعد أن هزم أمام العرب فى نهاوند سنة ٢١ هـ (٦٤١ م) ، ولم يتمكن من ايقاف تدفقهم على بلاد فارس بقيادة الأحنف بن قيس · تحرك خاقان الترك على رأس جنود له من فرغانة والصغد ومر ببلخ لنجدة يزدجرد · ولما لم

---

1) Dr. Hakki Dursun Yildiz : Islamiyet ve Türkler, s. 3 Istanbul 1980.

ـــ .، حسب من مواجهه هذه الحشود الطائلة ، قرر التراجع عن بعض المناطق التى كان قد فتحها فى بلاد فارس · وعاود العرب الكرة مرة أخرى فى عهد عمر حتى دخلوا مناطق ما وراء النهر ·

وفى زمن عثمان رضى الله عنـه فتح الأحنف بن قيس بلخ وخوارزم فيما وراء النهر ·

وفى فترة حـــكم معاوية فتح العرب خراسان . وتولى حكمهـــا عبيد الله بن زياد سنة ٥٤هـ · وقد تمكن الأخير من فتح بخارى ورامدين وبيكند فيما بعد · ثم تولى حكمهـــا سعد بن عثمان بن عفان سنة ٥٥هـ ، ففتح سمرقند ·

ورغم الجهد المـكثف الذى بذله الخلفاء الراشدون ، فيما وراء النهر، الا ان فتوحاتهم كانت تواجه بعنـاد الترك الشديد ومقاومتهم لهم ، ممـا جعل الفتوحات فى أيامهم تسير سيرا بطيئا فى هذه المناطق ·

وفى عهد بنى أمية تولى الحجاج بن يوسف حكم العراق (٨٦ ــ ٩٥هـ = ٧٠٥ ـ ٧١٣ م) من قبل الوليد بن عبد الملك ، وضمت اليه الولايات الشرقيـة · فعهد الى قتيبـة بن مسلم الباهلى حكم بلاد خراسان · وأمره بتوطيد الحكم فيما وراء النهر · فأعاد فتح بيكند وبخارى ثم سمرقند ثم فتح فرغانة والشاش (طشقند) وكاشغر حتى صار على حدود الصين ·

وتوطدت أقـدام العرب فيما وراء النهر أكثر بعد موت قتيبة ··

وبانتهـاء الدولة الأموية . وقيـام الدولة العباسية توقفت الفتوحات الاسلامية التى وصلت فى عهد بنى أميـة الى حـدود الصـين شرقا والى

---

2) Ziya Kazici ve Dr. Mehmet Seker : Islam — Türk Medeniyeti Turihi, s. 33 Istanbul 1981.

الأندلس غربا (٣) ·

من هذا نرى أن العرب اتصلوا بالترك أيام الفتوحات الاسلامية فيما وراء النهر التى أدت الى دخول الترك فى دين الله · وقد قام العرب بجهد كبير فى الدعوة الاسلامية فى هذه المناطق بعد فتحها ، وألفوا قلوب الترك ، وعاشوا معهم فى أخوة اسلامية ووئام ·

ومن كتاب الترك المحدثين من يذهب الى أن العلاقة بين الترك والعرب نشأت منذ فجر التاريخ ، حيث كانت اقوام العرب تعيش مع أقوام الترك فى أواسط آسيا على حد قوله ·· ولكن هذا الكلام يحتاج الى دليل (٤) ·

الاقتراض :

قد يلجأ المتكلم الى أسهل الطرق وأقربها منالا حين يواجه بالنقص أو القصور فى الثروة اللفظية ، أى أنه ربما يعمد الى اقتراض الكلمات التي يحتاجها من لغات أخرى بدلا من أن يبذل أى مجهود ابداعى فى الحصول على مايريده ·

وكما ظهر فى انساب الناس متعصبون للجنس النقى والدم الذكى والأرومة القحة المؤثلة ، فكذلك ظهر فى اللغة ـ فى كل لغة ـ متعصبون لنقائها ، يقفون موقف القلق أمام مايتسرب اليها من جاراتها القريبات أو البعيدات من رشح ، وما يصيبها من شظايا وشذرات ، فيحاولون أن يطردوا من ذلك مالا حاجة لبقائه ، وما تمنع النعرات القديمة من استضافته ، وما لم يحسن التخفى والتستر ، وبقى بملامحه الغريبة شاهدا

---

(٣) أنظر : زكريا كتابجى : الترك فى مؤلفات الجاحظ ، ومكانتهم فى التاريخ الاسلامى حتى أواسط القرن الثالث الهجرى ، ص ٥٤ ـ ٧٤ ـ بيروت ١٩٧٢ ·

4) Naim Hazim Onat : Arapçanin Türk Diliyle Kurulusu, s. 4 Ankara 1935

على أن أسلاف هذه اللغة قد تركوها مقيدة تستجدى القريب والبعيد ٠٠ هذه هى مشكلة الدخيل (٥) ٠

، وهناك ثلاثة مصادر رئيسية يستطيع المتكلم أن يستمد منها حاجته ، وهذه المصادر هى : اللغات الأجنبية ، واللهجات المحلية ، والاصطلاحات الفنية أو المهنية الخاصة ٠ وفى استطاعته فوق ذلك أن يسلك أحد طريقين: فهو اما أن ينقل الكلمات بصورها كما هى من استعمال خاص الى آخر، واما أن يترجمها الى لغته القومية ، وتسمى الطريقة الأولى (اقتراض الكلمات) ، والثانية (الاقتراض بطريق الترجمة) ٠

(١) الاقتراض الأجنبى : عندما تنتقل الأفكار أو النظم أو الأشياء من بلد أجنبى الى آخر ، فلا أقل من أن يوجد فى البلد الآخر ميل شديد الى اقتراض الوسائل التعبيرية التى تدل عليها كذلك ٠

(٢) الاقتراض بطريق الترجمة : وهناك طريقة أخرى أصعب منالا من سابقتها فى استعمال العناصر الأجنبية ، تلك هى الاقتراض بطريق الترجمة ٠ قد لا تنتقل الكلمات الأجنبية بصيغها ولكن تترجم الى مادة قومية ، يراعى فى صياغتها أن تكون على خط النموذج الأجنبى ٠

وهناك طريقة أخرى من طرق الاقتراض التى تؤثر فى معانى الكلمات ، فقد يحتفظ بهذه الكلمات فى لغتها القومية ، ولكن مع استعمالها فى معان منقولة من كلمات اجنبية ٠

(٣) الاقتراض من اللهجات : قد تقترض اللغة النموذجية أو المشتركة أحيانا بعض الكلمات من اللهجات المحلية ٠

(٤) الاقتراض الاجتماعى : كل مجموعة انسانية مهما صغرت لها لغتها الخاصة بها ٠ فهناك فى دائرة الأسرة والمكتب والمصنع ومطاعم

---

(٥) د٠ حسن ظاظا : كلام العرب ، ص ٥٩ ــ بيروت ١٩٧٦ ٠

الجنود ، تتولد الكلمات والعبارات والمعانى الهامشية والالغاز وطرق التعبير الأخرى التى تختص بهذه البيئات والتى يصعب ادراكها على من لا ينتمى اليها · وهذا هو الشأن أيضا فى المجموعات الأكبر والأوسع من تلك البيئات التى يربطها رباط المصالح المشتركة كالمهنة والحرفة والتجارة والانتماء الى مختلف فروع العلم والفن والصحافة والقوات المسلحة والهيئات الأكاديمية والرياضية ·· الخ · فلكل من هذه المجموعات ثروتها اللفظية الخاصة بها ، وهى ثروة تعكس خصائصها الموضوعات والمناقشات التى يتناولها الأعضاء فيما بينهم · وتسهل اتصالهم بعضهم ببعض ولكنها فى الوقت نفسه تزيد الهوة التى تفصلهم عن غيرهم ممن لاينتمون اليهم (٦) ·

الصراع اللغوى :

ربطت العلاقات والاتصالات المختلفة بين الأمم والشعوب على مر العصور منذ فجر التاريخ · ولم تقتصر العلاقات على الجوار فحسب· بل تخطتها الى أبعد من ذلك · فقد ربط البر بين الشعوب كما ربط البحر بينها أيضا · ولا زالت الاتصالات مستمرة والعلاقات قائمة تتمثل فى جوانب مختلفة منها التجارة ومنها الثقافة ومنها الحروب · وقد ترتب على هذه العلاقات بكل أنواعها ، ان انتقلت بعض التأثيرات فى مجالات الحياة المختلفة من شعب الى آخر على مر العصور وكر الدهور ·

وقد مثلت اللغة احدى مجالات التأثير والتأثر بين الشعوب بعضها وبعض ··

« ولا يمكن لأى لغة من اللغات أن تبقى فى معزل عن أى تأثير خارجى مهما كانت محافظة ، فاحتكاك اللغات بعضها ببعض ضرورة

---

(٦) ستيفن أولمان : دور الكلمة فى اللغة ، ترجمة الدكتور كمال بشر، ص ١٤٣ ، ١٤٨ ــ القاهرة ١٩٧٥ ·

يحتمها التاريخ • وكثيرا ما يؤدى هذا الاحتكاك دورا هاما فى عملية التطور اللغوى » (٧) •

« واللغات جميعا تستورد الدخيل بحسب حاجتها ، ويتسرب اليهـا أيضا رغم أنفها اذ لا يكاد يعقل أن تتم عملية تبادل حضارى غير مشفوعة بتبادل لغوى فى الوقت ذاته » (٨) •

لا تدوم العلاقة بين المجتمعات المختلفة على حال واحـدة ، انما هى تتقلب بين الود والصـدام . والحرب والسلام ولـكل معركة ظروف ونتائج، أبسطها النتـائج العسكرية وأهمها وأخطرها النتـائج الاجتماعيـة التى تشمل التأثير فى اللغة ، ذلك الـكائن الاجتماعى •

ومعنى ذلك أن الاحتكاك بين المجتمعات قـدر من الاقدار الحضارية التى تؤثر فى حياة اللغـة بالسلب أو بالاعطاء وبالتقوية أو بالاغنـاء • وللصراع اللغوى صورتان :

(١) حالة الغزو المسلح : قـد يحدث على اثر انتصار مجتمع على مجتمع آخر بالسلاح ، أن تهاجر مجموعات من الشعب الغازى الى الأرض الجديدة المقهورة ، وهى تنطق بلغـة غير لغـة أصحاب البـلاد • وهنـا يبـدأ ــ مع مرور الوقت ــ صراع بين اللغتين ، الغازية والمغزوة • وليس من الضرورى أن ينتهى هـذا الصراع بنفس نتيجـة المعركة الحربية ، لأن للصراع اللغوى ظروفه الخاصـة به . والتى تختلف اختلافا كبيرا عن طبيعة المعـارك الحربيـة • والشعب المقهور قـد يكون أصلب عودا فى تمسكه بلغتـه منـه فى تمسكه بسلاحه ، وقد يكون مستسلما على طول الخط (٩)•

(٧) أنظر : فندريس : اللغـة ، ترجمة الدكتور عبد الحميد الدواخلى والدكتور محمد القصاص ، ص ٢٤٨ ــ القاهرة ١٩٥٠ •

(٨) د• حسن ظاظا : كلام العرب ، ص ٦٣ ــ بيروت ١٩٧٦ •

(٩) د• عبد الصبور شاهين : فى علم اللغة العام ، ط ٣ ، ص ١٩٤ ــ ١٩٥ ــ بيروت ١٩٨٠ •

والنهاية أحد احتمالين : فاما أن تنتصر احدى اللغتين على الأخرى ، فتصبح لغـة مشتركة بين جميع السكان ، غازيهم ومغزوهم ، واما ان تضعف كل منهما عن هزيمة الأخرى فتتعايش اللغتان على صعيد واحد ·

ويتحكم فى هذه النتيجة أحد عاملين أو هما معا :

(١) درجة الحضارة ، وهو الـكيف ، ويعتبر العـامل الجوهرى فى هذه المسألة ·

(٢) عدد الغزاة وهو الـكم ·

فاذا تساوى الشعبان فى قدم الحضارة ، بأن كانا متخلفين بدائيين ، فان نتيجة الصراع تتوقف حينئـذ على كثرة العـدد وقلته ، فالنصر يكون للأكثر عددا · ويزيد من سرعة الانتصار أن تـكون اللغتـان المتصارعتان من فصيلة واحدة ، أو من فصيلتين متقاربتين ، وقد حدث ذلك حينما نزح الانجليز السكسونيون من أواسط أوربا الى انجلترا ، فتغلبت لغتهم على اللغة السلتية التى كان يتكلمها السكان الأصليون ، وذلك لأن عدد السلتيين بهذا الاقليم كان قليلا بالقيـاس الى عـدد المغيرين ، وكلا الشعبين كان همجيا بدائيا ·· وهذا مثـال على انتصـار لغة الشعب الغازى · وحينما غزا النورمنديون انجلترا ، كانوا قلة بالقيـاس الى عدد الشعب المهزوم ، ولذلك لم تلبث لغة النورمانديين أن تلاشت أمام اللغة الانجليزية · ويلاحظ فى الحالتين أن اللغتين من فصيلة واحدة وهى الهنداوربية

فاذا اختلفت اللغتـان من حيث أصلهما كان من الصعب تغلب احداهما على الأخرى ، حتى مع توفر العدد فى أحد الجانبين ·

واذا كان أحد الشعبين متفوقا فى درجة الحضارة عن الشعب الآخر ، فان التفـوق الـكيفى يكتسح أمامه أى تفوق كمى · فاذا كانت الحضـارة

---

(١٠) د· عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ١٩٥

للشعب الغازى اكتسحت لغتــه لغة الشعب المقهور ، مهما يكن عدد النازحين منه الى الأرض الجديدة قليلا • ولـكن يشترط فى هـذه الحالة أن يطول زمن سيطرته على هـذه الأرض ، حتى يمكن تحقيق نتيجة حاسمة للصراع اللغوى ، كما أنه لابد من استمرار اقامة مجموعة كبيرة من أبنـــائه بين مجموعات الشعب المغزو ، وتحاول هذه المجموعة الاختلاط بأفراد الشعب اجتماعيا وثقافيا • وأمامنا فى هذا مثـال واضح يتمثل فى فتوحات العرب فى صدر الاسلام للشام والعراق ومصر والشمال الأفريقى •

فاذا حدث العكس ، وهو أن يكون الشعب المغزو أرقى حضـارة من الشعب الغازى ، فان النتيجـة حينئذ بديهيـة وهى ، اسـتحالة انتصـار الهمجية ولو غلبت على المدنية ولو قهرت •

واذا كان الشعبان ذوى حضـارة عريقـة ، فلغـــة كل منهما قوية راقيــة • وحينئذ لا يمكن أن تجد لهـذا الصراع أى أثر لغوى ، وانما يكاد ينحصر أثره فى الميـدان الاقتصـادى أو السياسى • ومن الأمثلة على ذلك صراع الألمانيـة والفرنسية داخل سويسرا • ولقـد يكون للعامل السياسى أثر كبـير فى حسـم نتيجـــة الصراع اللغـــوى ، حتى بين اللغتين غـير المتكافئتين • وقد برز هـذا العـامل فى العصر الحديث حين وجـدنا كثيرا من الشعوب المقهورة المستعمرة والمتخلفة تعمد الى احياء لغتها ، كوسيلة الى شخصيتها ، وقصـدا الى اذكاء روح الـكفاح فى الأفراد من أبنـائها ، فى مواجهة لغـة المستعمرين المتحضرين • وقـد قفز الوعى بأهمية اللغـة فى الصراع من أجل الحرية قفزة عظيمة فى السنوات الأخيرة ، وخرجت الى الوجود لغـات افريقية وأسيوية ماكان لها أن تنبعث ، لولا الشـعور بالحاجـة الى درع لغوى يتحصـن به الـكفاح السياسى والجـزائر أقوى مثـال على ذلك •

(ب) حالة الجوار بين اللغـات : ويتحكم فى هذه الحـالة بالدرجة الأولى مسألة تفوق احدى اللغتين حضاريا عن الأخرى ، كما قد يؤثر فيه التفوق العـددى •

فمن حالات هذا الصراع أن ينمو احد الشعبين نموا كبيرا ، حتى تضيق به المساحة التى يشغلها فتفيض منه موجات هجرة الى الأراضى المجاورة . التى يشغلها شعب آخر ذو لغة مخالفة · وهنا يحدث احتكاك وصراع لغوى تكون الكلمة الفاصلة فيه لأكثر الشعبين عددا ، أو لأوفرهما قسطا من الحضارة ·

وعامل الحضارة فى هذه الحالة عامل مهم وذو تأثير خطير ، يفوق تأثير العدد الكبير ، ذلك لأن الحضارة قادرة على امتصاص التأثيرات المخالفة لمجالها وتمثلها ·

ومن حالات هذا الصراع أيضا أن يؤثر شعب على شعب مجاور له بنفوذه السياسى ، فتتغلب لغة الشعب ذى النفوذ الأقوى · ومن أمثلة ذلك مايحدث الآن فى الاتحاد السوفيتى الذى يمارس نفوذه السياسى على الولايات الاسلامية الخاضعة له فى التركستان وأوزبكستان وطاجكستان وغيرها (١١) ·

ويحدد الدكتور على عبد الواحد وافى عوامل الصراع اللغوى وآثاره (١٢) فى المراحل التالية :

(١) تقذف فيها اللغة الغالبة اللغة المغلوبة بطائفة كبيرة من مفرداتها وهى الكلمات التى تمثل بالأخص الجانب الحضارى · وبذلك يضعف المتن الأصلى للغة المغلوبة ويتجرد من كثير من مقوماته على قدر كمية الكلمات المستعارة · ولكن اللغة المغلوبة تظل طوال هذه المرحلة محتفظة بقواعد ومخارج حروفها وأساليبها فى نطق الكلمات ·

(٢) تتسرب الى اللغة المغلوبة أصوات اللغة الغالبة ومخارج حروفها وأساليبها فى نطق الكلمات · فينطق أهل اللغة المغلوبة بألفاظهم الأصيلة

---

(١١) د· عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٣ ·

(١٢) د· على عبد الواحد وافى : علم اللغة ، ط ٧ ، ص ٢٢٩ ـ ٢٤٧ ـ القاهرة ١٩٥٧ ·

وما تنتقل اليهم من ألفاظ دخيلة من المخارج نفسها وبالطريقة نفسها التى يسير عليها النطق فى اللغة الغالبة • ولا تأتى هذه المرحلة الا بعد الألف الطويل والمخالطة الدائمة بين المتكلمين باللغتين • غير أن اللغة المغلوبة فى هذه المرحلة تحاول المقاومة فيتشبث أهلها بقواعد تصريفهم للكلمات وقواعد تركيبهم للجمل •

(٣) ثم تنهار مقاومة اللغة انهيارا تاما فتستسلم للصراع وتسقط معاقلها المتبقية معقلا فى اثر معقل الى أن يسقط معقل القواعد النحوية • وبهذا يسدل الستار على لغة ماتت وانقرضت •

تأثير العربية فى اللغة التركية :

التقى العرب قبل الاسلام بشعوب قريبة منهم كالشعوب السامية أو بعيدة كالفرس والروم • ولكن التقاءهم هذا كان محدودا ضعيفا ضيق الأفق ، فكانوا يعيشون فى جزيرتهم بعيدين عن تأثير الأمم الأخرى وكذلك لغتهم ، الا ماكان من بعض المبادلات التجارية عن طريق القوافل العربية نفسها (١٣) •

كان للمجتمع المكى رحلة الشتاء والصيف الى اليمن والشام ، وكانت القبائل الشرقية على صلة بالعراق وفارس • وكان اقليم ميسان مكان البصرة الحالية ملتقى السفن التواجر الآتية الى الخليج العربى ، يأتيه الهنود والفرس والزط والسبابجة (١٤) •

أضف الى ذلك اعتزاز العرب بأنفسهم وبلغتهم ، واعتقادهم الشرف فى أنفسهم والخسة فى غيرهم وهو عامل نفسى كبير الأثر فى مثل هذا الموضوع •

---

(١٣) محمد المبارك : فقه اللغة وخصائص العربية ، ط ٧ ، ص ٢٩٢ ـ بيروت ١٩٨١ •

(١٤) د• عبد الحميد الشلقانى : مصادر اللغة ، ص ٢٢٩ ـ الرياض ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) •

ولهذا كانت الألفاظ الدخيلة المعربة فى العصر الجاهلى قليلة محدودة تتصل ببعض ما كانوا يستجلبونه من الأشياء التى لم تكن عندهم وما كانوا يشاهدونه فى بلاد غيرهم مما لا عهد لهم به أو ماهو من هذا القبيل ، وكل ذلك محصور فى الفاظ تدل على أشياء مادية لا على أمور معنوية ، وذلك مثل : كوب ومسك ومرجان ودرهم ودينار وفردوس واقليد وصراط وقنطار وقسطاس وصنم وسروال وخندق وقرطاس واستبرق (١٥) ٠

وفى اطار الحضارة العربية الاسلامية كان كثير من النحويين واللغويين يؤلفون بالعربية ويعرفون الفارسية والتركية ٠ فسيبويه صاحب أقدم كتاب وصلنا عن النحو العربى كان يعرف الفارسية ٠ والسيرافى مؤلف أقدم شرح وصل الينا على كتاب سيبويه نشأ أيضا فى بيئة لغوية فارسية ٠ وكان النحوى العربى اثير الدين بن حيان رائد التأليف فى النحو التركى (١٦) ٠

وأما بعد الاسلام فقد التقت العربية بغيرها التقاء أطول أمدا وأوسع أفقا وأكثر تداخلا ٠ التقت بالفارسية والسريانية واليونانية والقبطية والبربرية ، ولكن جميع أسباب القوة والغلبة كانت الى جانبها ٠ فقد أضيف الى ما كانت عليه العربية فى ذاتها من بناء قوى محكم ومادة غزيرة ولا سيما فى المعنويات وسنن مطردة ، أنها أصبحت لغة الكتاب المنزل والرسالة المنتشرة فى أطراف الأرض والأمة الحاكمة ٠ فكانت النتيجة انقراض بعض اللغات وحلول العربية محلها فى البلاد التى تم استعرابها وكمل بعد الاسلام ، كالعراق والشام ومصر ، وانزواء لغات أخرى كالبربرية فى شمال أفريقيا وانحسار الفارسية الى حدود بعيدة (١٧) ٠

وتغلبت العربية على الآرامية فى العراق والشام ، وعلى القبطية فى مصر ، والبربرية فى بلاد المغرب ، والفارسية فى بعض بقاع مملكة فارس

---

(١٥) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ٢٩٣ :

(١٦) د٠ محمود حجازى : علم اللغة العربية ، مدخل تاريخى مقارن فى ضوء التراث واللغات السامية ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ ــ الكويت ١٩٧٣ ٠

(١٧) محمد المبارك : نفس المرجع ، ص ٢٩٤ ٠

القديمة ، وقد تركت بعض اللغات قبل زوالها آثارا فى العربية · فتركت القبطية آثارا فى العربية بمصر · كما تركت الآرامية آثارا متباينة فى العربية ببلاد الشام ، وكما تركت البربرية آثارا أخرى فى العربية ببلاد المغرب (١٨) ·

ان اللغة العربية هى التى حملت رسالة الاسلام فغنيت بألفاظ كثيرة جديدة للتعبير عن المفاهيم والأفكار والنظم وقواعد السلوك التى جاء بها الاسلام · وغدت لغة الدين والثقافة والحضارة والحكم فى آن واحد · واستطاعت بما وهبها الله من خصائص وما تهيأ لها فى تاريخ طويل سبق الاسلام أن تفى بهذه الحاجات الجديدة وأن تنهض بالعبء العظيم فتكون لغة الدولة الجديدة والحضارة الجديدة · حتى أن العربية غزت اللغات الأخرى خلال العصور التى تلت الاسلام ابتداء عن الفارسية التى دخلها عدد كبير جدا من الألفاظ العربية الي غات الشعوب التى اتصلت بالعرب ودانت للاسلام كالتركية (١٩) ·

وقد يسر تأثر التركية بالعربية اتخاذ اللغة التركية الحروف العربية فى كتابتها عندما بدأ دخول الترك فى الاسلام ، وهم فيما وراء النهر وفى أواسط آسيا · وليس من المعروف تاريخ كتابة اللغة التركية بالحروف العربية بالتحديد ، الا أن ذلك قد حدث بعد دخولهم فى الاسلام مباشرة ·

وساهم الدين الاسلامى مساهمة فعالة فى انتقال ألفاظ كثيرة من العربية الى لغات الشعوب الاسلامية ، « ومن مظاهر تقديس الكلام الدينى ، أن الشعوب الاسلامية التى لا تتكلم العربية كالأتراك والايرانيين والهنود والأندونيسيين والباكستانيين والأفغان والاكراد ، تردد بعض

---

(١٨) د· ابراهيم أنيس : فى اللهجات العربية ، ط ٥ ، ص ٢٢ ، ٢٥ ـ القاهرة ١٩٧٣ ·

(١٩) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ٢٩٥ ·

العبارات الدينية باللغـــة العربية فى لغـاتها (٢٠) • وهذا ماجعل ألفـاظ كثيرة وتعبيرات عـديدة تنتقل من العربيـــة الى لغـــات هـذه الشـعوب بسهولة •

للعربية منزلة خاصــة بين شعوب الأمم الاسلامية ، فهى لغة القرآن الـكريم ، وهى المعين الـذى لا ينضـب للغـات الشـعوب الاسلامية نظرا لثرائها بالألفـاظ والتعبيرات والمصطلحات وموقعها الحضارى • وقد تأثرت بهـا كافـة لغـات الشعوب الاســلامية ، وأخص منها بالذكر اللغة التركية. وكان تأثيرها على هـذه اللغـات قويا رغم التفـــاوت فى درجات التأثر والتبـاين فى الأسر اللغوية التى انحدرت منها هـذه اللغات • فهى جميعـا لا تنتمى لنفس الأسرة التى جاءت منها اللغـــة العربية ، ومع ذلك كان تأثرها بالغـا بلغـة الدين الحنيف ، فالعربيـــة من اللغـــات السامية ، والتركية والأندونيسية من اللغـــات الأورال ـ التانية (الطورانيـة) ، والفارســية والأفغانية والأوردية والـكردية من اللغات الهند ـ أوربية •

عندما دخل الاسلام ايران اعتبر الفرس اللغة العربية مقدســة لأنهـا لغة القرآن • وحينما دخل الاســلام بلاد الترك والهند اعتبروا اللغتين معا مقدستين ، لأن غالبيـــة الفقهـاء ومبشرى الدين كانوا فرسا (٢١) •

واذا وجدنا أن الفارسية تأثرت بالعربيـــة فى القرن الأول ، فتحولت الأبجـدية الفـارسية البهلوية الى أبجدية عربيـــة فيما بعد • فان اللغـــة التركية اتخـذت الأبجدية العربيـــة أداة التعبير والـكتابة بعد عدة قرون ، وذلك عن طريق الفارسية • واذا استطاعت اللغة الفارسية أن تتسرب الى أقاصى الشرق والشمال الشرقى باسم الدين ، فان العربيـــة لم تتوقف فى انتشـارها لأننـا نجـد أدباء ومؤرخين مسلمين فى أقاصى البلاد يجيدون العربيـــة وينظمون بهـــا • وما هـذه الـكتب التى ألفت وضـمت تراجم لأعلام عاشوا فى أقصى الشرق الا برهان أكيد على انتشار العربية انتشارا

---

(٢٠) د• محمود السعران : اللغـــة والمجتمع ، رأى ومنهج ، ط٢ ، ص ١٢٣ ـ القاهرة ١٩٦٣ •

(٢١) د• محمد التونجى : حول الأدب فى العصر السلجوقى ، ص ١١٤ ـ بنغازى ١٩٧٤ •

واسعا فى بخارا وبلاد ما وراء النهر وغيرهما من الأصقاع التركية البعيدة. واذا حاول الفرس فى تلك البلاد أن يدرسوا بعض العلوم بلغتهم فان القدسية الدينية اضطرت العلماء الفرس أنفسهم الى تدريس علوم أخرى بالعربية . فقام بحاثون يجيدون العربية بتدريس علوم القرآن والحديث والفقه والشرع والقضاء باللغة العربية . ويؤلفون بها . كما أن اللغة الفارسية نفسها ، والتى كان لها الحظ الأوفر فى الانتشار ، كانت تتسرب الى الشعوب التركية حاملة معها مئات من الألفاظ العربية التى طعمت تطعيما فارسيا . وأخذت مكانها فى معاجمها وقواعدها (٢٢) .

اهتم الترك بتعلم اللغة العربية بعد أن دخلوا فى الدين الاسلامى أيام أن كانوا فى أواسط آسيا ، وازداد حدبهم عليها وشغفهم بها . « وكان الاسلام خاتم الديانات التى وفدت عليهم فى آسيا الوسطى . وقد وقعت أهم الانتصارات التى أحرزها الاسلام والعرب فى مواطن الترك بين سنتى ٧٠٥ ــ ٧١٠ م ، وهى الفترة التى حكم فيها قتيبة بن مسلم الباهلى بلاد خراسان ، وظل الأتراك يدخلون فى الاسلام الى منتصف القرن العاشر الميلادى (٢٣) .

تقدم الترك فى تعلم العربية ، وألفوا فيها كتابا لتعليم ابنائهم وتثقيفهم الثقافة الاسلامية ، وكان جل اهتمامهم ينصب على تأليف الكتب الدينية لتنشئة أبنائهم على أصول الدين الاسلامى . وقد اعتاد الشعراء الأتراك منذ نشأة أدبهم وحتى مطلع القرن العشرين على أن ينظموا الدواوين أو يقرضوا بعض القصائد بالعربية ، افتخارا بتبحرهم فى لغة القرآن واظهارا لثقافتهم الاسلامية واطلاعهم على علوم الدين . وكانت المنافسة على أشدها بين هؤلاء الشعراء . كل يريد أن يثبت تفوقه فى العربية والفارسية .

---

(٢٢) د. محمد التونجى : المجموعة الفارسية ، ص ١١٤ ، ١١٥ ــ بنغازى ١٩٧٠ .

(٢٣) د. احمد السعيد سليمان : التيارات القومية والدينية فى تركيا المعاصرة ، ص ١٣ ، ١٤ ــ القاهرة ١٩٦١ .

وهكذا انتشرت العربيـة بين الترك . فـكان منهم من يحدم بها درس منهم من يباهى بقدرته فيها وتبحره فى علومها ·

كان اثر ذلك كله كبيرا فى انتقـال كثير من الألفـاظ والمصطلحـات العربيـة الى التركية · وقـد غمرت هـذه الألفـاظ تلك اللغـة فى بعض الفترات لدرجة أنهـا زادت عليها · وكان التامل فى اللغــة التركية فى فترات ضعف الأدب التركى وانحطاطه . يخال أنهـا عربيــة لولا بعض الحروف والأفعـال والأدوات · ولم يقتصر تاثير التركية على الألفاظ ، بل انها اسـتعارت مصطلحات النحو والصرف وقواعـد العروض وقوالبـه وأوزانه · وانكب الترك على الترجمـة عن العربية خاصة فى مجالات العلوم الدينيـة والتاريخ والعلوم ·

ومما يسر هـذا الاندماج أن اللغـة التركية ترجع فى كثير من متونها وقواعدها ، الى أصـول فارسية أو عربيـة · ذلك لأن قبـائل الترك كانت فى حيـاتها الأولى فيما وراء النهر . شديدة البداوة ، فلمـا نزحت الى مهرها فى آسيا الصغرى ، وتهيأت لتقبل أساليب الحضارة ، والتمستها فى مظانها الفارسية والعربية ، نتيجة اختلاطها بهما بعد اعتناقها الاسلام · فتأثرت اللغـة العربيـة تأثرا شديدا · وكانت من قبل ، فى تجاورها مع الفرس قبل هجرتها ، قد اقتبست من اللغة الفارسية الـكثير ·

ومن الجدير بالذكر أن اللغات الشرقيـة الثـلاث العربيـة والفارسية والتركية ، قـد مزج بينهـا فى كثير من خواصـها تجـاور شـعوبها ثم اختـلاطها التـاريخى عن طريق التجـارة والفتوح الحربية · وخضـوع الفرس ثم الأتراك للحكم العربى امدا طويلا · ومما كان لانتشـار الاسلام بينهم من أثر روحى وثقـافى ، اضطرهم الى ترسم الأفـكار العربية والثقافة الاسـلامية · ثم ما نشأ عن ذلك من تزاوج ثقافاتهـا وتواصل حضـاراتها طوال أعصر مديدة · ذلك رغم تبـاين فصـائل هذه اللغات ، اذ انها تنتمى الى السامية والهنـدية الأوربيـة والأورال التائيـة على التوالى ، وهى فصـائل متباينـة الأروقة تماما · ولا جرم أن اشـتراك هاتيك اللغات الثلاث

مى سابه حروفهـا بخط واحد · هو الخط العربى بشتى صـوره ، كان له فضل تيسير السبيل التى تزاوجها وتفاعلها (٢٤) ·

ولقد كان أثر اللغـة الفارسية فى النطاق الرسمى أقوى وأمعن ، اذ انهـا أغزر فى المـادة وأدق فى العبـارة الديوانيـة ، لأنهـا لسان دولة أعرق فى الحضـارة ، وأسبق فى التنظيم الادارى والسياسى ، ولذلك كانت معينـا مستفيضا لـكلتى اللغتين العربيـة والتركية ، فيما يتصل بشـئون الحكم والسياسة · بينما كانت اللغـة التركية أضعف أثرا وأضيق افقا ، لأنهـا أفقر في المـادة ، وأحـدث عهدا بالمـدنية ومراسم الحكم ولذلك ، عولت كثيرا فى استكمال ماأعوزها على الفارسـية والعربيـة كلتيهما · ومن أجل هـذا كان معظم مفرداتها فارسيا أو عربيـا · ولم يحافظ على أصله اللغوى الا قواعد اللغة فحسب (٢٥) ·

ولا يفوتنـا هنـا أن ننوه بالاثر الـكبير الذى تركته العربيـة فى اللغة التركية بقبرص ، ففضـلا عن الـكم الهـائل من الألفاظ والتعبيرات ومصطلحات النحو والصرف والعروض · فقد غيرت العربيـة من تركيب الجملة فى التركية التى يتحدث بهـا النـاس في قبرص · فاصبحت تشـبه تركيب الجملة العربية تماما (٢٦) ·

من هـذا كله نرى أن العربية كانت ذات منزلة كبيرة ـ ولا زالت ـ لدى الترك · وقـد بلغت القومية الاسـلامية مداها عنـد السلطان سليم الأول · حتى لقـد حاول أن يجعل اللغـة الاسلامية الأولى وهى اللغـة العربيـة لغـة قوميـة للترك ، ولم يمنعـه من تحقيق هـذا المشروع الا المفتى (٢٧) ·

---

(٢٤) عبد السميع سالم الحصراوى : لغة الادارة العـامة فى مصر ، فى القرن التاسع عشر ، ص ١٨١ ـ القاهرة ١٩٦٣ ·

(٢٥) عبد السميع سالم الحصراوى : المرجع السابق ، ص ١٩٢ ·

(٢٦) وهذه بعض الأمثلة :

كيتدى احمد أوقوله : ذهب احمد الى المدرسة

كوردم محمدى : رأيت محمدا

كتدم محمد ايله استانبوله : ذهب مع محمد الى استانبول

(٢٧) د· احمد السعيد سليمان : المرجع السابق ، ص ١٧ ·

من القرن التاسع عشر تقريبا ، كلما ضاق بها الحال وهى تسعى الى الاصلاح ، تلجأ الى العربية فتأخذ عنها المصطلحات التى تعجز عن الاتيان بمقابل لها وتستعملها كمرادف للمصطلحات الغربية الحديثة • وقد رسخت هذه الألفاظ والتعبيرات الوافدة على التركية ، وأصبحت تشكل جزءا هاما وخطيرا فى كيان التركية ، لا يستقيم حالها بدونها • لأنها أصبحت جزء لا يتجزأ من مفرداتها ، واكتسبت بمرور الزمن رسوخا فى الأذهان ووضوحا فى العقول ، واهتماما لدى الكتاب والناس أجمعين • والأمثلة على ذلك كثيرة ، رغم ارتفاع بعض أصوات الترك فى تلك الفترة، منادية بتنقية اللغة التركية من الألفاظ الدخيلة الفارسية والعربية •

وقد ظهرت بعض الأصوات التركية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، تنادى بتنقية اللغة التركية من الألفاظ الفارسية والعربية، ولكنها لم تجد صدى قويا بين كثير من الأدباء واللغويين أو بين عامة الناس • وبعد ذلك توالت الأصوات المنادية بالتخلص من الألفاظ الدخيلة على التركية من فارسية وعربية ، وأخذت تنشط ، الا أنه مهما بلغت قوتها فلن تستطيع تخليص التركية من الألفاظ الفارسية والعربية تماما • لعدم وجود مقابل لهذه الألفاظ فى التركية غالبا • ومع أن بعض المشتغلين باللغة التركية من الترك يبحثون عن مقابل لهذه الألفاظ الفارسية والعربية بين اللهجات التركية القديمة لاحيائه ، الا أنهم لم يوفقوا كثيرا لأنهم يفشلون فى الحصول على مقابل لهذا الكم الهائل من الألفاظ الدخيلة هذه • على أنهم عندما يفشلون يتجهون نحو اللغات الأوربية يفتشون فيها ويقتبسون منها البديل • الا أن السواد الأعظم من الشعب التركى ، لا يستسيغ هذه الألفاظ الغريبة المنحوتة من الأصول القديمة للغة التركية أو المولدة أو المستعارة من اللغات الأوربية •

ومهما طال المدى على الترك فى محاولاتهم المستميتة لتنقية لغتهم من الدخيل من اللغتين الفارسية والعربية ، فان هذه المحاولات ستبوء أبدا بالفشل والخذلان رغم تعصبها ، فلا يمكن للغة اسلامية كالتركية مثلا أو

غيرها أن تنفصل عن الثقافة الاسلامية والحضارة الاسلامية التى نمت وترعرت فى كنفها ، والمحاولات الآن كثيرة بين أبناء الترك لاخراج مثل هذه الالفاظ من لغتهم على الرغم من رسوخها فيها منذ أن دخل الترك فى الاسلام ٠

وكثيرا ماتطالعنا الصحف التركية اليومية والمجلات بكلمات جديدة من هذا النوع ، الا أن هذه الكلمات لا يكتب لها الدوام والانتشار ٠ كما أن معاجم اللغة التركية كلما أعيد طبعها تنبذ الآلاف من هذا النوع من الألفاظ ، لأنها لم ترج بين المثقفين أو بين أفراد الشعب ، لصعوبتها وغرابتها ، وتستحدث عوضا عنها كلمات جديدة ٠٠ وهكذا دواليك ٠٠

تاثير العربية فى اللغات الأخرى :

لم يقتصر تاثير العربية على لغات الشعوب الاسلامية ، فقد كانت العربية منذ زمن مضى أكثر اللغات حضارة وتقدما ، وكان لها ابتداء من القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى ، تاثير كبير فى اللغات الأوربية ، استمر طيلة وجودها فى الطرف الجنوبى من أوربا ، فى الأندلس وصقلية وما حولهما من الجزر حتى آخر القرن الخامس عشر ٠ واذا كان وجود العربية قد تقلص من تلك البلاد ، فانه قد ترك بصماته على ألسنة أهلها المتكلمين بالأسبانية أو البرتغالية أو غيرهما من اللغات المحلية حتى الآن ٠ بل لقد تركت العربية تذكارا فى تلك المنطقة لن يمحى على مر الزمان ، هو ملك اللغة المالطية التى هى فى الحق لغة عربية النظام والمعجم (٢٨) ٠

ولقد يظن البعض أن اللغة الانجليزية كانت بعيدة عن تاثير العربية فيها لأن الجزر البريطانية كانت بمنأى عن موجة الفتح العربى لجنوب أوربا ، وحوض البحر الأبيض المتوسط ، ولكن الغزو العلمى العربى لم يترك مكانا فى أوربا دون أن يبلغه ٠ وهكذا وجدنا فى الانجليزية قدرا كبيرا

---

(٢٨) د٠ عبد الصبور شاهين : دراسات لغوية ، ص ٢٧٩ ـ القاهرة ١٩٧٦ ٠

من الكلمات ذات الأصول العربية ، يصـــل بها بعض الباحثين الى بضـع مئات • دخلت الانجليزية مباشرة أو بالواســطة • ولكن صلة العربيــة بالانجليزية بدأت متأخرة فى منتصف القرن الحادى عشر الميــلادى ، ولمدة خمسة قـرون على الأقل بعد ذلك • وكان اغلب ما تسرب الى الانجليزية عن طريق اللغتين الأسبانية والبرتغالية اللتين تحتويان عددا يربى على ١٥٠٠ كلمة ذات أصول عربية على ما قرره العلامة دورى (٢٩) •

لم يقتصر تأثير العربية على اللغات الأوربية ، بل تعداه الى لغــات البلقان المختلفة • فقبل فتح الأتراك لهذه المناطق ، تمت اتصالات عديدة بين العرب والبلقانيين تعود الى عهد الخلفاء الراشدين ، ومما لا شك فيه أن هذه الاتصالات والعلاقات قد تركت آثارها على لغات هذه المناطق • فقد جرت حروب كثيرة بين العرب والبيزنطيين وحدث احتكاك هائل بين العــرب وبين شــعوب البلقــان انعكست آثاره على لغاتهم • ثم بعد كل هذا أتى الأتراك الى الأراضى البلقانيــة ، وجلبوا معهم كذلك عنـاصر الحضـارة والثقافة العربيــة والاســلامية • ولقـد كانت الامبراطورية العثمانية بحق تقوم بدور الوسيط والنـاشر لعنـاصر الثقافة العربيــة فى منطقــة البلقان كلها (٣٠) وقد قام بنقل هــذه العنـــاصر كل شــخص تقريبـــا ابتـداء من الجندى والتاجر ، وعن طريق رجل الدين والحجاج، وكذلك عن طريق الولاة والحكام ورجال القلم بوجه عام •

وخلال حكم العثمانيين لهذه البلاد ظهر العديد من الأفكار والتصورات والمؤسسات والمصالح ، فدخلت بأسمائها دون تغيير فى لغـات البلقان • ويمكننا الآن أننؤكد بما لايدع مجالا للشك أن الأتراك ثبتوا عناصر الحضارة والثقافة العربيــة والاســلامية التى كانت موجودة قبل فتحهم لهذه الأراضى وأضافوا اليها الـكثير (٣١) •

---

(٢٩) د• عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ •

(٣٠) ينسحب كلام الدكتور جمــال الدين ســيد محمد ، فى مقــاله « الـكلمات العربيــة فى اللغــة الصربوكرواتية » بمجلة الفيصل (العدد ٦٠ من السنة الخامسة . بتــاريخ جمادى الثانية ١٤٠٢ هـ ، أبريل١٩٨٢) على جميع اللغات البلقانية أيضا •

(٣١) د• جمال الدين سيد محمد : نفس المرجع ، ص ٦٣ ، ٦٤

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بالدور الكبير الذى لعبته التركية فى نشر الألفاظ العربية فى ربوع البلقان بعد أن فتحها العثمانيون ، واستمروا فى حكمها زهاء خمسة قرون • فاللغة التركية مليئة بالألفاظ والتعبيرات التى أخذتها عن العربية وحورت فى بعضها وصبغته بالصبغة التركية أو تركته على حاله أو أجرت بعض التغيير على مدلولاته • ومن المعروف أن اللغة التركية ظلت تفتح أبوابها على مصراعيها لكل التأثيرات فى الامبراطورية العثمانية الفسيحة ، الا أنها فى مقابل ذلك تركت آثارا عميقة فى اللغات البلقانية : الصربية والبلغارية واليونانية وما اليها (٣٢) •

وهكذا انتقلت عن طريق التركية الفاظ عربية كثيرة الى هذه اللغات، وكان السبيل الأول هم أهل تلك البلاد من المسلمين الذين تعلموا فى القسطنطينية ، وبعد عودتهم الى بلادهم لم يكن بامكانهم التخلص من تأثير اللغتين العربية والتركية عليهم • ولا ينبغى أن ننسى أن اللغة العربية هى لغة الاسلام ، وهى بالتالى لغة كل من اعتنق الاسلام ، وبذلك أصبحت اللغة العربية الى حد ما فى متناول جميع المسلمين بغض النظر عن قوميتهم وعن ثقافاتهم (٣٣) • وقد أدت نظم الحكم والادارة العثمانية دورها أيضا فى نقل الألفاظ العربية الى لغات البلقان المختلفة ، نظرا لوجود بعض مصطلحات الحكم والادارة العثمانية من أصول عربية • وهذا هو العامل الثانى ، أما السبيل الثالث فيدور حول مساهمة المستوطنين الترك فى هذه البقاع فى نقل الألفاظ العربية عن طريق تأثير لغتهم التركية فى لغات هذه المناطق المفتوحة •

ومما لا ريب فيه أن بعض اللغات الأوربية ـ كالانجليزية والفرنسية والألمانية والايطالية والأسبانية ـ دخلت عن طريقها بعض الكلمات

32) Dr. Ahmet Ates : Arapça Yazi Dilinde Türkçe Kelimeler Uzerine bir Deneme (XI. Yüzyildan bugune Kadar). Türk Kulturu arastirmali Ayribas imlarindan, yel II sayl 1 — 2 5.6 Ankara 1965.

(٣٣) د • جمال الدين سيد محمد : المرجع السابق ، ص ٦٤ •

العربيـة الى لغـات البلقـان المختلفـة ، اذ من المعروف أن هذه اللغـات الأوربيـة تقبلت خلال القرون الوسطى عـددا من الـكلمات العربيـة التى تم نقلها عن طريق مختلف العلوم ، مثل علوم الفلك والرياضة والـكيمياء والطب وغيرها · والـكلمات التى وردت عن طريق هذه اللغـات قليـلة ومحدودة الاستخدام ولها مميزات خاصة (٢٤) ·

اعادة الاقتراض :

هجرت الفاظ أصيلة فى اللغـة التركية فى وقت من الأوقات وحلت محلها كلمات عربيـة ، كما أن بعض الـكلمات العربية دخلت التركية للتعبير عن مفهوم معين لا يوجد له مثيل بين الألفاظ التركية · وهذه الـكلمات العربيـة اكتسبت مفاهيم جـديدة فى التركية لم تـكن موجودة من قبل فى العربيـة ، ولـكنها متصلة بمعنـاها الأصلى من قريب أو من بعيد · ثم عادت هـذه الألفـاظ بمفاهيمها الجديدة التى اكتسبتها الى العربيـة مرة أخـرى · وهـذا ما يسميه علمـاء اللغـة « اعادة الاقتراض » ، ومن أمثلة ذلك :

لواء : اسم مذكر عربى الأصل جمعه ألوية ، يستعمل فى العربيـة بمعنى : علم · راية · وقـد حلت هـذه الـكلمة بعد أن انتقلت الى التركية مكان كلمة سنجق ، فأصبحت تحمل فى التركية معناها ، وهو المنطقة الادارية التى يطلق عليها السنجق ·

ولتوضيح ذلك نذكر أن الدولة العثمانية كانت تنقسم من الناحيـة الادارية الى ولايات ، والولايات الى ألوية (سـناجق) · والألوية الى أقضـية ، والأقضـية الى نواح · وكان على رأس الادارة فى كل لواء « متصرف » وفى كل قضـاء « قائممقـام » ، وفى كل ناحيـة « مدير

---

(٢٤) د· جمال الدين سيد محمد : نفس المرجع ، ص ٦٤ ·

ناحيـــة » (٣٥) ٠

وقـد عادت كلمة « لواء » الى العربيـة من جـديد لـكى تعبر عن « ولاية » أو « ايالة » فنقول مثلا : تنقسم دولة العراق الـحالية الى أربعة عشر لواء « ولاية ، ايالة » ٠ ولا تعبر كلمة « لواء » عن مفهوم هذا المعنى فى المعاجم العربية القديمة بما فيها القاموسى » (٣٦) ٠

ايالة : كلمة عربيـة جمعها ايالات ، وهى منبثقة من الفعل العربى آل يؤول أى ساس يسوس (٣٧) ٠

ومن الجدير بالذكر أن الترك عندما استعملوا كلمة « ولايت » ، تركوا كلمة « ايالت » التى تدل على نفس المعنى (٣٨) ٠ وقـد عادت هذه الـكلمة الى العربية فيما بعد بمفهومها الجديد الذى اكتسبته فى التركية ٠

رديف : صـفة مشبهة عربيـة من الأصل ردف بمعنى : أعقب ، تبع ٠ لـكنها استعملت فى التركية فى أوائل القرن العشرين بمعنى « جنود الاحتيـاط » ٠ وقـد عادت هذه الـكلمة الى العربية فيما بعد بهذا المفهوم الجـديد (٣٩) ٠

---

(٣٥) ساطع الحصرى : البلاد العربيـة والدولة العثمانية ، ط ٢ ، ص ٢٤٠ ـ بيروت ١٩٦٠ ٠
وانظـر :
Mehmet Zeki Pakalin : Osmanle Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlügu, cilt, 2.s.367 Istanbul 1971.
ومن الجدير بالذكر أن كلمة لواء تطلق فى التركية أيضـا على : الراية والعلم ٠ كما تطلق كذلك على الفرقة العسكرية التى تتكون من ألايين ٠ وأمير اللواء ... ميرلوا ... آمر هذه الفرقة وأصغر الرتب العسكرية التى يلقب صاحبها بلقب باشا ٠

(36) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, 5.6.

(٣٧) عبد السميع الغمراوى : المرجع السابق : ص ١٨٧ ٠
(٣٨) أنظر : شمس الدين سامى : قاموس تركى ، م ١ ، ص ٢٢٣ ٠
(39) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, 5.6

المعيــة : مشتقة من حــرف الجر « مع » الذى يعنى المصــاحبة ٠ والمقصــود بــ « معيت » فى اللغــة التركية : حاشية السلطان أو الحــاكم وما تضم من رجال البــلاط (٤٠) ويقــال فى التركية « معيت سنيه » أى المعيــة السنية ٠ وقــد عادت هــذه الــكلمة بهذا المفهوم الجــديد الذى اكتسبته فى التركية ٠

العلوفة : مشتقة من كلمة « علف » ، وهو طعام الحيوان ٠

استعملت هذه الــكلمة لأول مرة فى التركية لــكى تعنى النقود التى تعطى لعساكر السباهيــة (الخيــالة) لشراء علف لخيولهم ، ثم تطور معناها [illegible] تدل على رواتب الجند (٤١) ٠

و[illegible] العلوفة تحسب على أساس الأجر اليومى ، وتعطى للانكشارية مرة كل ثلاثة أشهر هجرية ، وهى نظير المواجب (٤٢) ٠

ومن أمثــلة اعادة الاقتراض ، الألفــاظ العربيــة التى انتقلت الى التركية بنفس بنيتها (شكلها) ، ثم اكتسبت مدلولات جديدة عادت بهــا الى العربية مرة أخرى :

محكمة : مع أن هذه الــكلمة موجودة فى اللغة العربيــة بهذا الشكل، الا أنهــا تطلق فى التركية على اسم مكان ٠ وقد استحدث لها هذا المدلول فى اســتانبول فى القرن التــاسع عشر الميلادى ، ثم انتشرت فى العــالم الاســلامى (٤٣) ٠

ومما تجدر الاشارة اليه أن التركية أضافت لــكلمة محكمة ، تعبيرات عربيــة أخرى ، لــكى تدل على أنواع من المحاكم لم تــكن معروفة عنــد العرب ثم انتشرت لديهم من بعد ، مثل :

---

(٤٠) شمس الدين سامى : نفس المرجع ، ص ٩٤٨ ٠

Mehmet Zeki Pakalen : Geçen Eser, cilt 3, s. 544.

(٤٢) د٠ احمد السعيد سليمان : تأصيل ماورد فى تاريخ الجبرتى من الدخيل ، ص ١٥٢ ــ القاهرة ١٩٧٩ ٠

43) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, s. 7

محكمة أوقاف ومحكمة تفتيش أوقاف : وقد استحدثتا ١٨٢٦ م (١٢٧٣هـ) ثم أطلق عليهما هذا الاسم فى أعقاب ١٩٠٨ م ، وألغى العمل بهما فى عهد الجمهورية التركية .

محكمة مالية أو (مالية محكمة سى) ويرأسها (مير كاتبى) أى كاتب الميرى .

محكمة شرعية : أى المحكمة الشرعية .

استئناف محكمة سى : اى محكمة الاستئناف .

تمييز محكمة سى : أى محكمة التمييز (٤٤) .

ملازم أول ، ملازم ثان : من رتب الضباط العسكريين فى الجيش ، وهى من لازم يلازم .

الباب العالى : هو رئاسة الوزراء فى الدولة العثمانية .

القائمقام : أو القائم مقام وهو نائب الوالى أو وكيله عادة ، ثم استعملت لتدل على رتبة البكباشى العسكرية .

القانون الأساسى : وتعنى الدستور . وقد ظهر هذا التعبير فى الدولة العثمانية لأول مرة فى عهد التنظيمات العثمانية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

قائمة ببعض الألفاظ العربية المستعملة فى اللغة التركية :

ابتهال ـ ابتهاج ـ ابتلاء ـ ابرام ـ أبطال ـ اتحاف ـ اتساع ـ اتصال ـ انفاق ـ أتقيا ـ اتفاقا ـ ائتلاف ـ اثبات ـ اتمام ـ اثر ـ اثم ـ أجابت (٤٥) ـ عجله ـ عجزه ـ عجول ـ عاجل ـ عدالت ـ عدد ـ

---

44) Pakalin : Geçen Eser, cilt 2,383.

(٤٥) يميل الترك أحيانا الى جعل التاء المربوطة فى نهاية الكلمات تاء مفتوحة .

أدب – عفيف – عافيت – آخر – اخلاق – [illegible] – [illegible] – عائد – عائلة – أحوال – عاقل – أقسام – أقوام – عكسى – عكس العمل – علاقه – علنى – عالم – عالى جنـاب – عالم الله – علاقه – أقل – عمود عنترى – عنعنه – عنـاصر – عار – أراضى – عـروض – عسس – آثار عتيقـة – عودت – بحث – بداهت – بشر – بدايت – بخـار – جائزه – حالب – جاهل – جامع – جلادت – جماعت – جهالت – جهنم – جلى – عهت – جهـاز – جدال – جدار – دعوت دائما – دليل – دولت – دين – أفراد – اديب – أدبيـات – اهرام – أهميت – فاتح – فضيلت – فـكر – فن – فوق العاده – فسبحان الله – غالب – غيرت – غريب – خلق – حالت – حل – خاطره – اهتزاز – أقامت – احتشام – امكان – قبيله – قابليت – كافر – كافى – كفالت – لقب – ليـاقت – مهارت – مقبول – مملـكت – نفس – نفر – نديم – نجابت – تفـانيت – نفيسى – لذيذ – نشريات – نادر – نـكاح – رقيب – رقاص – رقم – رغما – راحت – رقابت – رعايا – ساعت – نابت – سابق – سليم – صـادق – تعمدا – تعمد – تعصب – طبـابت – طبق – طبيعى – تهـديدات – تحكيم – تحرير – تغلب – تقـديم – تحويل – تخصيص – وزير – وزنه – والحاصل – ولى نعمت – ولايت – وجدان – يقينـا – يعنى – ظريف – ظفر – ضايع – ذكى – زلزلة – مدهوش – مرطوب – وكالت – نظارت – مكتب ٠

أمثلة على نوادر الأبنية (الأوزان) العربية المستعملة في اللغـــة التركية ودراستها :

الـكلمة أو وزنهـا عنصر من العناصر الأساسية التى تحـدد صـيغة معنـاها ، ولولا ذلك لالتبست معـانى الألفـاظ المشتقة من مادة واحدة ٠ فالصيغة هى التى تقيم الفروق وهى التى تخصص المعنى وتحدده ، وللابنية أو الصيغ فى العربية دلالات وللاوزان معـانى ٠ وقـد حاول فقهاء اللغة استخراج المعـانى واستنباطها عن طريق التحرى والاستقصاء ، فوفقوا فى كثير منها ٠

والأبنية التى أحصاها السيوطى تنقسم الى ثلاثة أقسـام : الأول ، الأبنيـة الـكثيرة ٠ والثانى ، الأبنيـة القليـلة الاستعمال ٠ والثالث ،

الأبنية نادرة الاستعمال ، كالصيغ التى جاء وزنها كلمة أو بضع كلمات وهو ما أفرد له ابن قتيبة فى أدب الكاتب السيوطى فى المزهر فصولا خاصة .

ويرى الأستاذ محمد المبارك ، أن الأبنية النادرة تعد البقية الباقية لصيغ كانت حية ، ولكنها ماتت من عهد بعيد . وقد ترجع الى العهد الذى كانت فيه اللغات السامية لغة واحدة أو لهجات متقاربة . أو أن بعض هذه الألفاظ غريب الأصل دخل العربية من عهد بعيد واحتفظ بصيغته الأجنبية . أو أن بعض الكلمات دخل عليها تغيير فى لفظها وتبديل فى بعض حروفها أو حركاتها ، أو بعد العهد بأصلها حتى نسى وجهل .

وبالجملة فان الأبنية التى من هذا النوع يمكن أن نسميها أبنية ميتة وأن نعتبر الألفاظ الباقية على وزنها من رواسب الماضى البعيد (٤٦)

يميل الترك الى استعمال بعض الألفاظ العربية نادرة الأبنية ، والتى يقول عنها ابن خالويه « ليس من كلام العرب » (٤٧) . كما يجرون على بعضها الآخر تعديلات تتمشى مع لسانهم التركى ، وهى :

استفعال : مثل : (استبراء ـ استكراه ـ استثقال ـ استتمام ـ استرحام ـ استسغاء ـ استشفاء ـ استشمام ـ استظلال) .

مستفعل : مثل : (مستحقر ـ مستخبر ـ مستحصل ـ مستحجر ـ مستكره) .

مفتعال : مثل : (مستدام) .

---

(٤٦) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ١١٥ ، ١١٦ ، ١٣٢ ، ١٣٣
(٤٧) انظر : ابن خالويه (الحسين بن احمد) : ليس فى كلام العرب تحقيق احمد عبد الغفور عطار ـ مكة ١٣٩٩ هـ (١٩٧٩م) .

منفعل : مثل : (منبط ـ منهضم ـ منشعب ـ منصرح ـ منكسف) •

مفعل : مثل : (مؤسف) •

مفعليت : مثل : (موفقيت) •

مفعوليت : مثل : (موثوقيت) •

مفعلات : مثل : (مجردات ـ مجريات) •

مفتعلات : مثل : (محتملات) •

مفعوليت : مثل : (متبوعيت ـ مبذوليت ـ محبوسيت ـ محزونيت ـ مجهوليت ـ محتاجيت ـ محزونيت ـ محروميت ـ مخصوصيت ـ مربوطيت ـ مسروريت ـ مسعوديت) •

مفعليت : مثل : (مرخصيت) •

متفعل : مثل : (متعوج ـ متعظم ـ متفكر ـ متموج ـ متفحص ـ متفخر ـ متورع ـ متهزز ـ متذبذب ـ مترشح ـ متخضع ـ متخشع ـ متحلق ـ متحشد ـ متحسس ـ مبتسم ـ متجعد ـ متلهب) •

مفاعله : مثل : (مسامله) •

فعلان : مثل : (طريان ، بمعنى طارىء في العربية) •

فعول : مثل : (داؤل ، طاؤل) وهو الطبل •

تفعلل : مثل : (تهزز ـ تنبت ـ تمدح ـ تمنا) •

تفعيل : مثل : (توحيش ـ تهزيز ـ تعزيز) •

فعله : مثل : (تخمه) •

تفاعل : مثل : (تدارك) •

تفعلان : مثل : (ترجمان) •

أصول الاغتراب فى الأدب العبرى القديم

دكتور محمد خليفة حسن احمد

أستاذ مساعد الدراسات العبرية بجامعة القاهرة

الاغتراب (١) ظاهرة يهودية عرفها التاريخ اليهودى فى كل عصوره، وانعكست آثارها على الحياة اليهودية فى كل أشكالها · وبنيت الديانة اليهودية ذاتها وفى كثير من مظاهرها على أساس قوى من عزلة الانسان اليهودى وغربته عن بقية البشر · فقد ساعدت بعض المفاهيم الدينية اليهودية على تقوية هذا الشعور بالاغتراب والعزلة لذى الانسان اليهودى · ونخص بالذكر مفهوم الاختيار الالهى لبنى اسرائيل ، والذى كان له أكبر الأثر فى احساس اليهودى بأفضليته على بقية البشر من غير اليهود ، فبدأ فى وضع القوانين التى تحكم علاقاته بالآخرين على هذا الأساس · ومع مرور الزمن تسببت هذه القوانين فى بناء حاجز قوى وسور منيع بين اليهودى وغير اليهودى الى أن أصبح غير اليهودى يمثل « الأجنبى » أو « الغريب » فى التراث الدينى عند اليهود · وتكون لدى اليهود مفهوم « الأمم الأجنبية » الذى تعبر عنه اللغة العبرية بكلمة الجوييم أى « الأغراب » أو « الأجانب » وأصبحت هذه الكلمة مصطلحا يعبر عن انفصال اليهودى عن غيره من الأمم ، وبالتالى غربة اليهودى عن الشعوب التى تجاوره أو التى يعيش بينها ، رغم احتكاكه بها على مدى التاريخ ·

---

(١) أنظر فى موضوع الاغتراب « اصطلاحا ومفهوما » العدد الأول من المجلد العاشر من مجلة عالم الفكر يونيو ١٩٧٩ ·

ولا يخفى على الباحث في التـاريخ اليهودى أن هناك الفاظا أساسية فى هـذا التـاريخ تعبر عن علاقة اليهود بغير اليهود · ويكاد يكون التاريخ اليهودى هو التاريخ الوحيـد الذى يحمل لنـا الألفاظ التى انتقلت بدورها الى الديانة اليهودية ، فأصبحت هـذه الألفـاظ ذات دلالات تاريخية دينية لا يمكن اغفـالها عند محاولة فهم هـذا التـاريخ ، وتحليل أحداثه ، وكذلك عند محاولة فهم الديانة اليهودية ومعرفة أحكام شريعتهـا ·ونذكر بين هذه الألفـاظ على سبيل المثـال لا الحصر الفاظا مثل « غربة » و « يتغرب » و « غرباء » الواردة فى أكثر من مكان فى العهد القديم (٢) وكذلك لفظة « التيـه » التى أصبحت تحمل معانى تاريخية ودينيـة فى نفس الوقت فهى تعبر عن فترة من فترات التـاريخ اليهودى القديم ، وهى فترة التيـه فى صحراء سـيناء بعـد الخروج من مصر · كما أنهـا أصبحت تحمل معنى دينيـا نظرا لأن التيـه كان عقـابا الهيـا لبنى اسرائيل · ومن الألفـاظ الأخرى الدالة على الاغتراب لفظة « الشتات » ولفظة « السبى » ، ومهمـا لفظان يعبران عن فترات تاريخيـة معينـة وبالذات كلمة « السبى » التى تشير الى أحداث نتج عنها سبى أعـداد كبيرة من اليهود وأشهرها بطبيعة الحـال السبى البـابلى (٥٨٦ ــ ٥٣٨ ق·م) والسبى الرومانى (٧٠م)· أما لفظة « الشـتات » فهى تسـتخدم للتعبير عن الحيـاة اليهودية خارج فلسطين كنتيجة من نتـائج السبى أو تستخدم بشكل عام للدلالة على غربة اليهود فى كل العصور بما فيها الشتات اليهودى فى أوربا وأمريكا ·

وهكذا يتضح أن الألفـاظ الدالة على الاغتراب فى التاريخ اليهودى وفى الديانة اليهودية انما تعبر عن فـكرة أصيلة وسمة أساسية من سـمات التراث اليهودى ، وعليهـا بنيت نظرة اليهودى الى العـالم الذى يعيش فيـه ، وعليها كذلك أقيمت ونظمت علاقات الانسـان اليهودى بغير اليهود · بل والأكثر من ذلك أن هـذه الفكرة القـائمة على أسس تاريخية ودينيـة لونت الحيـاة اليهودية عبر العصـور بلون خاص · وكانت السبب فى عزل المجتمع اليهودى عن المجتمعـات التى عاش فيهـا اليهود ، كما أنهـا أدت

---

(٢) سفر التكوين ١٢:١٠ ، ٢٠:١ ، ٣٧:١ ، اللاويون ٢٢:١٧ ·

الى ظهور الحى اليهودى أو « الجيتو » فى المجتمعات الأوربيــة . وفى هذه الأحيــاء اليهودية المنعزلة اسـتطاع اليهودى أن يطبــق أفـكاره النظرية الخاصـة بنظرته الى العالم احسن تطبيق . وكان العالم خارج حدود الجيتو هو عالم الأمم الأجنبية ، عالم الأغراب الدنس .

ووجود مثل هذه الألفــاظ القوية فى معانيها ، وتحولها الى مفــاهيم ثابتــة فى ذهن اليهودى وعقليتــه له دلالتــه القوية على أن فـكرة الاغتراب ليست فـكرة طارئة فى تاريخ الأدب العبرى ، كما هى فى كثير من الآداب القـديمة . فهى فـكرة ، كما قلنــا مبنيــة على أسس تاريخية ودينيــة عميقة جعلت منها اطارا أساسيا للابداع الأدبى لدى اليهود عبر العصور . فألفاظ « الغربة » ، و « التيــه » و « السبى » و « الشتات » و « الجوييم » وغيرها ، اصبحت أساسية فى البنــاء التــاريخى والدينى لليهود . وهى الفــاظ امتزج فيهــا المعنى التــاريخى بالمضمون الدينى حتى اصـبح من الصعب الفصــل بين التــاريخ والدين فيهــا . وهى فى هــذا لم تخرج على السمة الغالبــة على الفكر اليهودى ، وهى سمة اختلاط التاريخ بالدين نتيجة للتفسيرات الدينية المستمرة لأحداث التاريخ اليهودى .

أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى :

وبعد هذه المقدمة عن الألفاظ المعبرة عن الاغتراب فى اللغة العبرية ، ننتقل الى مناقشة الموضــوع الأساسى لهــذا البحث ألا وهو أصول الاغتراب ومصــادره فى الأدب العبرى . وبادىء ذى بدء ، يجب أن نقرر أن للاغتراب أصــولا ومصــادر متعددة من الصعب أن نتــاقشها جميعــا فى هــذا البحث القصــير . ولهــذا سنكتفى بعرض هــذه الأصول والمصــادر جملة ، ثم نأخذ منهــا الأصل الأقــدم ، والمصــدر الأساسى الأول الذى على أساســه تطورت فـكرة الاغتراب فيما بعــد حتى اخــذت الشكل الذى هى عليه الآن فى الأدب العبرى الحـديث ، آملين باذن الله وعونه أن نتبع هــذا البحث ببحوث أخرى تالية فى موضوع الاغتراب .

أما عن أصــول الاغتراب ومصــادره فى الأدب العــبرى فمن الممكن تلخيصها فى التالى مرتبــة ترتيبا تاريخيا حسب ظهورها :

١ ـ المصدر الأول : هو العهد القديم والذى يعطينا الأصول الدينية لفكرة الاغتراب الى جانب اعطاء نماذج أدبية معبرة عن الاغتراب فى الأدب العبرى القديم ممثلا فى العهد القديم كما ذكرنا وكما سنوضح فى هذا البحث ٠

٢ ـ المصدر الثانى : هو التاريخ اليهودى الذى يعتبر من أغنى مصادر الاغتراب فهو تاريخ تميزه ظاهرة لم تتكرر فى غيره من تواريخ الشعوب وهى ظاهرة « الشتات » سواء فى التاريخ اليهودى القديم، أو الوسيط ، أو التاريخ الحديث ٠ والشتات نتيجة لعوامل تاريخية وظروف مر بها اليهود ، وأدت فى النهاية الى تشتت الجماعات اليهودية فى بلدان العالم واغترابها اما عن طريق « السبى فى التاريخ القديم ، أو الاضطهاد والتشتيت فى التاريخ الوسيط والحديث ٠

٣ ـ المصدر الثالث : وهو الأدب الغربى الحديث ، حيث تأثر بعض كتاب العبرية وأدباؤها بالاتجاه الاغترابى فى الأدب العالمى الحديث فى الغرب خاصة ، وحاولوا التعبير باللغة العبرية عن هذه النزعة التى أصبحت قضية أساسية فى الأدب الحديث ، والتى كانت وليدة التقدم التكنولوجى والصناعى الذى يمر به الانسان المعاصر فى الغرب ، بما فى ذلك الانسان اليهودى ٠

٤ ـ المصدر الرابع : وهو متصل بالمصدر الثالث وهو يختص بتأثير الكتاب والأدباء اليهود غير الكاتبين بالعبرية والذين وصلوا الى مستوى لا بأس به من التعبير عن قضايا الانسان المعاصر وعن قضية الاغتراب بالذات ٠ ومن الطبيعى أن يكون تأثير هؤلاء على الأدب العبرى الحديث تأثيرا مباشرا بحكم الاشتراك فى العقيدة ٠ ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال فرانز كافكا الذى كتب بالألمانية ، وايلى ويزل بالفرنسية ٠

الاغتراب في العهد القــديم :

وبعد هذا العرض السريع لمصادر الاغتراب فى الأدب العبرى نتنــاول بالبحث المصــدر الأول ، وهو الاغتراب فى العهــد القــديم ، الــذى يمدنا بالأصــول الدينيــة لفكرة الاغتراب ، كما أنه فى معالجتــه للتاريخ اليهودى القــديم يعطينــا بعض النماذج التاريخيــة لظاهرة الشــتات ابتــداءا من غربة ابراهيم ويعقوب الى احداث فترة التيــه فى سيناء ، ومن بعدها أحداث السبى البــابلى ، وغيرها من العوامل التــاريخية التى أدت الى تبلور فكرة الاغتراب تاريخيــا بعــد أن أن أعطــاها العهد القــديم أصولها الدينيــة · ونتنــاقش فى هــذا الجزء من البحث الأصــول الدينيــة لفكرة الاغتراب ، ثم نعطى مثــالين ، أو نموذجين للاغتراب فى العهد القــديم ، أحدهمــا الاغتراب على المستوى الدينى كما يعرضــه سفر أيوب ، والثـانى الاغتراب على المستوى الفلسفى كما يعرضــه لنــا سفر الجامعــة · ونرجىء الحديث عن التاريخ اليهودى كمصدر من مصادر الاغتراب الى بحث آخر باذن الله·

الأصول الدينية للاغتراب فى العهد القديم :

لعل من المظــاهر أو العــلامات الواضــحة فى الديانة اليهودية أنهــا ديانة خاصــة وفى حالة انغــلاق على نفسها على الرغم من احتوائها على كثير من المفــاهيم ذات الاتجــاه العــالمى · وقــد انغلقت اليهودية على نفسها بفعل عوامل وظروف تاريخيــة وأزمات مر بهــا التــاريخ اليهودى ، وأدت فى النهــاية الى عزلة اليهودية ، وعزلة الجمــاعات التى تدين بها · وبمرور الوقت وتكرار الأزمات التــاريخية تبلورت العزلة وأصبحت تقترب من أن تــكون محورا لــكل المفــاهيم الدينيــة التى تتكون منها اليهودية · وهــذا يوضح التأثير الفعــال للتــاريخ فى تغيير وتطوير مفاهيم اليهودية من مفــاهيم عالميــة الى خصوصــية مطلقــة ، وبدلا من الاتجــاه لهـــذه المفــاهيم الى العــالم ، بدأت بالتــدريج عملية الاستئثار بالرسالة ، وربطها بالجمــاعة اليهودية · ثم عزل هــذه الجمــاعة عن البشرية عزلا سبب غربة

اليهودى فى العالم ، وغربة العالم عن الانسان اليهودى (٢) ٠

واذا أردنا أن نؤصل الاغتراب فى الديانة اليهودية ، فلابد لنا من العودة الى العهد القديم الذى يحمل بين طياته نماذج عديدة من الاغتراب لكى نبحث عن أصول الفكرة . وكيف وجدت طريقها الى العهد القديم ؟ وكيف فسرت فيما بعد ؟ وما هى التطورات التى مرت بها الى أن أخذت شكلها الحالى ؟٠

الأصل الأول : الاختيار :

الاختيار الالهى لاسرائيل هو أول مصادر الاغتراب فى العهد القديم ٠ وقد يبدو هذا غريبا لأول وهلة ، اذ كيف يكون الاختيار مصدرا للاغتراب . وهو كما نعلم مفهوم دينى أساسى فى الديانة اليهودية ٠ والحقيقة أن الفهم الأولى للاختيار لا يوحد أبدا بامكانية أن يكون مصدرا لقيمة سلبية ، هى الاغتراب ، فالمعنى الأصلى للاختيار لا يتضمن عناصر سلبية ، ولا يؤدى الا الى نتيجة ايجابية ٠ ومضمون هذا المعنى الأصلى هو أن الله اختار بنى اسرائيل لتبليغ رسالته الى البشرية ، وهى رسالة التوحيد الأخلاقى فى عالم الوثنية وتعدد الآلهة ، وهذا الاله الواحد يتحلى بالعديد من الصفات الأخلاقية ، ويطلب من عباده ضرورة التحلى بهذه الصفات ، واعتبارها أساسا فى علاقتهم به وبأنفسهم وبالناس ٠ واختيار كهذا لا يمكن أن يكون الا ايجابيا ، ثم يبدأ التغيير فى المعنى الأصلى بفعل ظروف حياة الجماعة اليهودية ٠ وانتهت عملية تطوير

---

(٢) من أهم الكتاب الذين عبروا عن هذا الاحساس الكاتب اليهودى الفرنسى المعاصر البرت ممى حيث يقول فى كتابه تحرير اليهودى : لقد صادفت فى كل مكان سلبية ثقيلة فى حياة معظم اليهود ، ففى كل مكان وبدرجات مختلفة الانسان اليهودى وغى موضوعية تامة منفصل عن غيره ٠٠٠ والنتيجة أنه مهدد داخليا وقلق ومنفصل عن ذاته ويحيا حياة ثقافية واجتماعية مجردة وهذا الاضطهاد المضاعف الداخلى والداخلى نقطة الانطلاق عندنا ٠ أنظر :

Albert Memmi, The Liberation of the Jew, N.Y., 1969 p. 14.

مفهوم الاختيار الى نتيجة غير طبيعية وهى ان الاختيار ليس من أجل تبليغ رسالة الهية الى البشرية · ولكن اختيار للدخول فى علاقة خاصة مع الاله ، يصبح فيها الاله رب الشعب الاسرائيلى ، ويصبح الشعب « الاسرائيلى » عبدا لله ، « الحرفيى » · ولم ينته الأمر عند الاستئثار بالاله وبالرسالة ، ولكنه تعدى ذلك الى فكرة الاختيار للافضلية ، والتى كانت منطلقا لاغتراب الاسرائيلى فى العالم القديم والوسيط ، ولا نزال نجد لهما مبررات وتفسيرات فى عالمنا الحديث والمعاصر ·

هكذا اعتقد الاسرائيلى القديم انه نخبة خلق الله ، وانه مختار من الرب · وكان هذا دليله الى العزلة عن بقية البشر من غير الاسرائيليين ، مما نمى فيه الشعور الذاتى بالغربة ، والاحساس بضرورة الانفصال عن الآخرين ، واعتبار هؤلاء الآخرين « غرباء » و « اجانب » ، حتى وان كان يعيش بينهم · وقد وطدت الطقوس والشعائر هذا الاحساس بما طور من عقائد وأفكار تمنع الاحتكاك بالغريب ، والاختلاط بالأمم الأجنبية، وتجعل هذا فى كثير من الأحيان شرطا لتمام الطقس أو الشعيرة الدينية· والعهد القديم مملوء بالعبارات الدالة على هذا الفهم للاختيار ·

الأصل الثاني : تخصيص التوحيد :

انتهجت اليهودية سياسة عدم التبشير بالتوحيد ، واعتباره شانا دينيا يهوديا لا يخص بقية البشرية · وهكذا فقد منع التراث الاسرائيلى الاسرائيليين من عبادة الآلهة الأخرى ، بينما سمح لغير الاسرائيليين الاستمرار فى وثنيتهم واعتقادهم فى تعدد الآلهة · واطلق العهد القديم عبارات متعددة تشير الى ديانة غير الاسرائيليين مثل « الآلهة الأخرى » ، « آلهة الأمم الأجنبية » ، وكذلك « الأمم الوثنية » ، وهى عبارات تطلق على آلهة شعوب الشرق الأدنى القديم للتمييز بينها وبين اله الاسرائيليين · ولم تبذل أية محاولات لتحويل هذه الشعوب الى عبادة الاله الواحد اله الاسرائيليين لأنه ، كما قلنا ، « اله خاص » ·

هـذا التخصيص للتوحيـد أدى الى مايمكن تسميته بالغربة الدينية. فللاسرائيليين الههم ، وللشعوب الأخرى آلهتها . وأصبحت الرابطة بين الاله والشعب رابطة عصبية دموية لا تسمح لغير الاسرائيلى باتخاذ الاله الاسرائيلى الها له . ووضعت شروط عنصرية عرقيـة للتحول الى اليهودية. وقـد وقفت هـذه الشروط لصعوبتهـا حائلا دون أن يتحول الاله الاسرائيلى الى اله لـكل البشرية على الرغم من أن اليهودية تؤمن بعالمية الهها ، ولـكن على المستوى العقائدى النظرى فقط . كما حال هـذا ، أيضا دون اندماج غير اليهود فى اليهود أو العكس . وقـد طورت الطقوس والشـعائر فى الاتجـاه الذى يمنع هـذا الاندماج . وهكذا تطور شعور بالاغتراب الدينى لدى الانسـ[illegible] ـد بعـدم وجود علاقات دينيـة من أى نوع تربطه مع [illegible] ات الأخـرى ، حتى مع الديانات التى تؤمن بفكرة [illegible] والاسلام .

الأصل الثالث : خصوصية الخـلاص :

وكنتيجة لهـذه العـلاقة الخاصة بين الاله والشعب أصبحت وظيفـة الاله فيما يختص بالخـلاص مرتبطة بشعبه ، ولا تمتـد الى غيره . فالاله مسئول عن خلاص شعبه ، وتحقيق هلاك أعداء شعبه . وهكذا فالاغتراب ليس مجرد اعلان العزلة عن الآخرين ، وعدم التعـامل معهم ، ولـكنه يتطور ليعبر عن رغبة فى هلاك الآخرين ، ودمارهم على يد الاله المخلص لشعبه .

وقـد أدت هـذه الأصـول الثـلاثة : الاختيـار والتوحيـد الخاص والخلاص الخاص الى تطور ما أصبح معروفا باسم « العنصرية اليهودية » التى تعنى فى المقـام الأول وضع سـياج حول الشخصية اليهودية يمنعها من الاختـلاط والاندماج فى غيرها ، وتحـاول تحقيق هـذا من خلال مفاهيم دينيـة أعيد تفسيرها لـكى تعطى هـذا المعنى . وقـد أدت هـذه الأصول بمعـانيها الجـديدة الى تحقيق عزلة الانسان اليهودى وغربتـه فى العالم الى درجـة أصبح من الصعب على اليهودى معهـا أن يعود الى الحيـاة مع العـالم . وقـد ظهـرت آثار هـذه الغـربة اليهودية فى مطلع العصر الحـديث ، ومع حصـول اليهودى على الحريات التى منحتهـا له الثورة

الفرنسية . فقد ثار جدل كبير بين الجماعات اليهودية حول شكل الحياة اليهودية في ظل التحرر الى الحد الذى رفضت فيه بعض الجماعات اليهودية الخروج من عالمها الخاص . وتقبل الحياة فى ظل مجتمع أكبر يجبرها على التعامل معه ، ويفرض عليها التنازل عن تلك المعتقدات الدينية التى سببت اغترابه .

الاغتراب على المستوى الدينى :

يشتمل العهد القديم على عدد من الأسفار التى تثير تساؤلات عديدة حول المصير الانسانى [illegible] عن الاهتمامات التشريعية ، والأحكام الدينية، والموضوعات التاريخية التى تميز التوراة والكتابات التاريخية من العهد القديم . ويعتبر من أهم الأسفار سفرى أيوب والجامعة اللذين يثيران بعض القضايا المصيرية للانسان والتى لانجد لها صدى فى التوراة وما حاولت أن تثبته من عقائد فى عقل الانسان اليهودى وقلبه . ومن أهم هذه القضايا قضية الوجود الانسانى ، وقيمة الحياة الانسانية ، ومعنى العدالة الإلهية الى غير ذلك من المشاكل التى تبعث نوعا جديدا من التفكير مغاير تماما لما عهدناه من موضوعات التوراة وقضاياها . ولعل أخطر مافى هذه القضايا المثارة أنها قد تبعث أحيانا على الشك فى المصير الانسانى ، وفى العدالة الالهية ، وتؤدى الى الاعتقاد فى نوع من العبث الكامن فى الحياة الانسانية التى لا تتبع منطلقا معينا ، ولا تخضع لأحكام أو مقاييس عقلية ثابتة .

ونظرا لخطورة هذه القضايا ، فقد يتساءل البعض كيف وجدت مثل هذه الأعمال طريقها الى العهد القديم وكيف ضمت اليه ، وما هو تأثيرها على بناء العقلية اليهودية ؟. والحقيقة أن هذه الأعمال كان لها تأثيرها المباشر على تطور النقد الدينى والفلسفى للعهد القديم وانعكست أفكارها على العقائد الدينية الثابتة التى وطدتها التوراة وبقية كتب العهد القديم فى عقل ووجدان العالم الغربى حيث كان العهد القديم ولا يزال جزءا أساسيا من التراث الغربى . فبالاضافة الى أن العهد القديم كتاب اليهود المقدس ، فقد أصبح يكون جزءا أساسيا من

الكتاب المقدس عند المسيحيين . وأصبح التراث الدينى الغربى يدين للعهد القديم بما ضمه من أفكار ومفاهيم ومقولات · وهو بلا شك من أكبر الأعمال المكونة للعقلية الغربية والمشكلة للفكر الغربى على مر العصور · والقضايا التى ذكرناها تعتبر الأصول الأولى أو البدايات الأولى للتفكير الدينى والفلسفى الغربى بنظرياته المختلفة · ومن النادر أن نجد فيلسوفا أو ناقدا دينيا معاصرا لم يكن لسفرى أيوب والجامعة تأثيرا مباشرا على فكره وفلسفته الدينية ·

ويعتبر سفر أيوب من أكثر أسفار العهد القديم تأثيرا على الأدب العالمى فهو من ناحية الشكل الفنى يعتبر أحد النماذج القديمة لفن القصة الطويلة ذات الحبكة الفنية الجيدة ، والمعتمدة على الحوار بين الشخصيات كعنصر أساسى · ومن هنا فتأثير قصة أيوب فى العهد القديم على تطور فن القصة تأثير كبير ، وان كانت الدراسات الأدبية المقارنة قد أغفلت هذا الجانب الى حد كبير ·

ومن ناحية المضمون ، كان تأثير سفر أيوب أكثر اتضاحا ، فقد ساهمت القصة فى تطوير فكرة البطولة فى الأدب الشعبى · وأعطتنا مفهوما جديدا للبطولة فى اطار الدين ، وبعيدا عن مفاهيم البطولة التى سادت فى الآداب القديمة · نقد ألغت قصة أيوب فكرة البطولة القائمة على عنصر التحدى الانسانى للالوهية لأن هذا لا يتناسب مع فكرة التوحيد الخالص الذى حدد مكان الانسان من الالوهية على أساس العبودية المبنية على الطاعة التى هى جوهر الدين · واتخذت البطولة فى ظل التوحيد معنى جديدا يدور حول مدى قدرة الارادة الانسانية على تحقيق مبدأ الطاعة للاله على الرغم مما قد يصادفه الانسان من صعاب ومعاناة وشقاء · البطولة اذن هى فى المحافظة على الطاعة . والبلاء فى سبيلها ، ومقاومة العصيان والخطيئة · البطولة اذن هى تحقيق أقصى درجات الطاعة الممكنة (٤) ·

---

(٤) أنظر للباحث : مفهوم البطولة فى قصة أيوب ، الموسوعة الاسلامية ، بيروت ، ١٩٨٣ ·

واذا كان عنصر التحدى للأرادة الألهية قد أنتهى ، الا أنه ظل عنصرا اساسيا محركا للبطولة فى المحافظة على الطاعة ، كما ظل حيويا فى دفع الانسان الى ذلك · ولكن التحدى هنا تحول من تحدى الارادة الألهية الى تحدى الارادة الشيطانية · فالشيطان يدفع الى المعصية ، والتحدى الأنسانى يتمثل فى الحفاظ على الطاعة · ومن هنا يبرز دور الشيطان فى قصة أيوب لأنه الطرف الآخر للتحدى وهو طرف لا يتحدى فقط الارادة الانسانية ، ولكنه يتحدى أيضا الارادة الألهية ذاتها اذ أن الشيطان يبدى تحديه للاله أن تكون طاعة أيوب [illegible] الشيطان يرى أن طاعة أيوب أنما هى وليدة نعم [illegible] هذه النعم فستتوقف طاعة أيوب للاله · أما [illegible] أيوب حقيقية وليست بسبب النعم الالهية فقط · [illegible] ثنائيا فهو يتحدى الأرادتين الألهية والأنسانية · [illegible] الله والانسان · وعلى كل حال يمثل هذا التحدى الشيطانى استخداما ايجابيا لعنصر التحدى يخالف الاستخدام القديم للتحدى ، فالشيطان هنا أصبحت له وظيفة محددة كمخلوق تابع فى النهاية للارادة الالهية · وهذه الوظيفة تنحصر فى الوسوسة للانسان ، ومحاولة الايقاع به فى الخطيئة من أجل تقويض مبدأ الطاعة الانسانية للاله ، وجذب الانسان تجاه الرذيلة، وعلى الانسان أن يقاوم هذا التحدى الشيطانى بالتمسك بأهداب الطاعة والفضيلة ·

الاغتراب فى سفر أيوب (٥) :

يخرج قارىء سفر أيوب بانطباع عام وهو أن أيوب عاش خلال تجربته القاسية حالة اغتراب كامل · ونقصد بالاغتراب الكامل الشعور الغامر بالغربة والذى يفرض نفسه على عقل ووجدان الانسان وعلى كل علاقاته · وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم تجربة الاغتراب عند أيوب الى ثلاثة ألوان مميزة ، اتخذت جميعها لكى تعطينا فى النهاية صورة

---

(٥) هذه الدراسة تتعلق بتحليل قصة أيوب كما وردت فى العهد القديم وكما فسرها اليهود · ولا تتعرض لوضع النبى أيوب فى الاسلام ·

موحدة للاغتراب . وهـذه الأقسام الثـلاثة هى : الاغتراب عن النـاس ـ الاغتراب عن النفس ـ الاغتراب عن الاله . ولـكن قبل الحديث عن هذه الألوان للاغتراب تقدم وصفا لطبيعة تجربة الاغتراب عند أيوب .

طبيعـة تجربة الاغتراب عند أيوب :

هناك مجموعة من الخصائص المميزة لتجربة الاغتراب عنـد أيوب من أهمهـا :

أولا ـ صـفة الجبرية : ونقصد بهـا أن تجربة أيوب كانت تجـربة اجبـارية فرضت عليه فرضـا ، ولم يسع هو اليهـا بنفسـه . فقـد كان أيوب موضـوعا للتحـدى بين الشيطان والاله حيث يقول الشيطان مخاطبا الرب : « هل مجانا يتقى أيوب الله . أليس انك سيجت حوله وحول بيته وحول كل ماله من كل ناحيـة . باركت أعمال يديه فانتشرت مواشيه فى الأرض . ولـكن أبسط يـدك الآن ومس كل ماله فانه فى وجهـك يجـدف عليـك » (٦) .

ومن هنـا نسـتطيع أن نقول ان الاسـتعداد النفسى للتجربة لم يكن متوفرا لدى أيوب فى البـداية ، وقـد أظهرت التجربة فيما بعد أن أيوب بدأ يتخطى هذا الحاجز الاجبارى ، وينغمس فى التجـربة بكل مشـاعره وجوارحه .

ثانيا ـ صفة الألم والمعاناة المـادية والروحية :

لقد ساعدت المعـاناة المـادية والروحية التى تعرض لها أيوب على اذكاء التجربة عنده والارتقـاء بهـا . وكانت المعـاناة سببا دافعـا الى الاحساس بالاغتراب . وقـد استخدمت المعـاناة فى السفر كوسيلة للتحقق من طاعة أيوب وفقـا للتحـدى الذى أعلنـه الشيطان . وأخذت المعاناة شكل عملية تجريد لشخص أيوب ، وتعرية له من أملاكه المـادية بالاضافة

---

(٦) أيوب ١ : ٩ ـ ١١ .

الى التعرية المعنوية ببعث الشك لديه فى ايمانه وفى طاعته ، وتمهيد الطريق لتسرب هذا الشعور الاغترابى الى نفسه ٠

ثالثا ـ صفة العبث وفقدان المنطق والعقل :

فى بداية تجربة أيوب لم يكن هناك تعليل واضح للمعاناة المادية والروحية التى واجهها أيوب ٠ ولم يصل أيوب الى فهم عقلانى منطقى لما حدث له (٧) ٠ وقد كان لغياب العقلانية والمنطقية أثره فى ظهور الاحساس بالاغتراب لديه ، وربما كان الأمر أكثر خطورة لو أن شخصا آخر غير أيوب هو الذى مر بتجربة أيوب هذه ، لأن فقدان العقل والمنطق فى الأشياء والأحداث يؤدى الى الاعتقاد فى عبث الحياة الانسانية ، ويخل بالتوازن فى التفكير الانسانى الذى بنى الأمور الحياتية على أساس من السببية ، فلكل شىء سبب ، ولكل معلول علة ، وأن نتائج الأحداث مبنية على مقدمات منطقية معقولة ٠ فاذا عطل العقل ، وأصبح لايدرك كنه الأحداث وعلتها ، فالنتيجة هى الاعتقاد فى أن الحياة الانسانية حياة عشوائية لا هدف لها ، وأنها عبث فى عبث ، وقد أدى هذا التفكير فى عصرنا الحالى الى ظهور العديد من المدارس الأدبية والفنية التى تبنت فكرة العبث أو اللامعقول وجعلت منها موضوعا أساسيا لها ٠

رابعا : ان اغتراب أيوب نشأ وتطور فى ظل الايمان ٠ ولعل هذا أهم ما يميز تجربة أيوب عن تجارب الاغتراب الأخرى فى الأدب العالمى ٠ القديم والحديث ٠ وبسبب هذه الصفة الأخيرة كان حتما أن تصل التجربة الى نهايتها داخل اطار الايمان ، بعكس التجارب الأخرى التى بدأت بالشك وانتهت به ٠ وقد وصل اغتراب أيوب الى نهايته بفضل تمسكه بالايمان وعدم تسرب الشك اليه فيما يتعلق بالعدالة الالهية ٠ ولعل عدم فهم أيوب لما حدث ، وفشله فى الوصول الى تعليل عقلى هو الذى أدى الى العودة بعقله المحلل الى دائرة الايمان ، والاعتقاد فى أن ما حدث ليس له تعليل لأن هناك قصدا الهيا لا يدركه العقل البشرى ، وأن المعرفة

---

(٧) أيوب ٢:١٠ ، ١٢:٢٨ ، ٣:٤٢ وانظر كذلك ٧:١٠ ، ١٧:١٦ ، ٧ : ٢٠ ٠

الانسانية القاصرة لا يمكنها أن تصل الى معرفة القصد الإلهى بسبب الاختلاف الجوهرى بين المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية . وهكذا فالقضية فى النهاية ليست قضية شك أو عبث أو لا معقولية أو غياب المنطق ، ولكنها مسألة اختلاف فى طبيعة المعرفة وقصور انسانى فى التعرف على المشيئة الالهية .

خامسا : ان الهدف الدينى التعليمى كان عنصرا أساسيا فى تجربة الاغتراب عند أيوب . ونقصد [illegible] لنعطى لنا مثلا من خلال تجربته الاغترابية [illegible] التجربة الدينية [illegible] فأيوب نبى (٨) يضرب لنا [illegible] مثلا نستقى منه دروسا لحياتنا الدينية و الأخر [illegible] العناية الالهية لهذا الهدف الذى تحقق من خلال [illegible] ، والتى كان الاغتراب نتيجة طبيعية من نتائجها . وكان على أيوب أن يتحمل التجربة الى أن تعلن الارادة الالهية عن قصدها ، وتضع نهاية للتجربة بعد أن تحققت الغاية منها . اما عن اختيار أيوب بالذات فيعود الى سبب واضح وهو أن أيوب قد توفرت فى شخصه صفات من يتحمل التجربة حتى يتم به المثل . فهو الانسان المؤمن التقى البار الكريم الصابر صاحب الجاه والسلطان . وكلها صفات كانت أساسية فى الشخصية المختارة لأداء هذا الدور ، وبدونها قد لاتنجح التجربة فى الوصول الى الهدف منها .

الوان الاغتراب فى تجربة ايوب :

بقى فى حديثنا عن سفر أيوب أن نتناول الوان الاغتراب فى تجربة أيوب . وهذه الألوان ترتبط بعلاقات أيوب أثناء التجربة ومن خلال محنته . وهذه العلاقات تنقسم بدورها الى ثلاثة أشكال رئيسية هى علاقته مع الناس وعلاقته مع النفس وعلاقته مع الله . ومن خلال

---

(٨) هكذا هو فى الاسلام ، وان كان العهد القديم لا يعتبره نبيا بل حكيما من الحكماء .

هـذه العـلاقات الثـلاث تطورت لدينـا ثلاثة ألوان للاغتراب تختلف عن بعضها البعض ، ولـكنها تتحـد لتعطى لنـا تجربة كاملة فى الاغتراب عن الناس والنفس والله ٠

أولا ـ الاغتراب عن النـاس :

أدت تجربة أيوب الى حـدوث انقلاب فى علاقـة النـاس به ، وفى علاقتـه بهم ٠ فقـدحولت التجربة أيوب الى فرد أعزل وحيـد غريب خاصة بعـد موت أبنـائه وبنـاته وفقـدانه لأهله وأقاربه ٠ وقـد زاد من حـدة غربتـه ووحـدته الموقف الذى اتخـذه أصـدقاؤه منه فهم لم يكتفوا بهجره، ولـكنهم اعتبروه موضـوعا لمنـاقشاتهم ، واختلفوا فيما بينهم فى أمره فمنهم من اعتبره مستحقا لمـا حـدث له ، ومنهم من عـده مخطئـا آثما، وتعطينـا القصـة تحليلا نفسيا رائعـا لطبيعـة النفس البشرية ، وطبيعـة العـلاقات البشرية ، وما يدور فى النفس الانسانية من مشاعر وأحاسيس لا يترجمها الواقع لأنهـا تظل مكبوتة فى العقل البـاطن الى أن تحين لهـا فرصـة الظهور ٠ وقـد انقسم النـاس فريقين فى موقفهم من أيوب ، فمنهم من تعـاطف معـه وأشفق عليه بدون فهم لـكل ما حدث له ٠ وفريق آخر لم يكن متعاطفـا معـه ربما بسبب حقـد سـابق على جاه أيوب ونعمـه انقلبت الى قسوة وتشفى وسرور بما حل به من معـاناة ٠ وفى كلتا الحالتين أحس أيوب ببعـده عن النـاس وغربتـه عنهم ٠ فهو لم يرغب فى أن يرى نفسه موضع شفقة من أحـد أو فى موضع حقـد وحسد من الآخرين تسبب فى قسوتهم به ٠

وهكذا تطور الاغتراب لديه فى علاقتـه بالنـاس وقد عبر عن هـذا الاغتراب فى اتجـاهين ، الأول يعبر عن رغبـة داخلية ذاتيـة لدى أيوب فى الابتعـاد عن النـاس وهجرهم الى أن يتقرر مصيره ٠ والثـانى يعبر عن رغبـة لدى النـاس من أهل وأصـدقاء وجيران فى هجر أيوب والابتعاد عنه بعـدما جرد من كل ما يملك ، وأصبح فقيرا معـدما بلا جاه أو سلطان٠ وقـد زادت رغبتهم هـذه فى هجره بعـدما أصيب أيوب فى بدنه ، وأصبح مصـدرا للعـدوى والوباء ٠ عنـد هـذا الحد انتهت تمـاما علاقة أيوب

بالنـاس وعلاقتهم به ، ويحقق الاغتراب فى هـــذه ..ـــــ ى
صـوره ٠

ثانياـ الاغتراب عن الذات :

الخطوة التالية فى تجربة الاغتراب عنـــد أيوب هى التى أدت الى اغترابه عن ذاته ٠ وهى بلا شك مرحلة من الاغتراب تعـد أخطر وأعمق من اغتراب المرحلة الأولى الخـاص بعلاقتـه بالنـاس ٠ وتعبر الآية الأولى من الاصحاح العـاشر من سـفر أيوب أصـدق تعبير عن هـذا الشـعور حيث نقرأ قول أيوب : « قـد كرهت نفس حيـاتى » ٠ وفى مكان آخر يعلن أيوب عن رغبتـه فى الموت بل ويتمنى أن لو لم يكن قـد ولد بالمرة : « لم لم أمت من الرحـم ٠ عنـدما خرجت من البطن لم لم أسـلم الروح ٠٠٠ لم يعطى لشقى نور حيـاة لمرى النفس ٠٠٠ » (٩) وكذلك نقرأ : « فلماذا أخرجتنى من الرحم ٠ كنت قـد أسلمت الروح ولم ترنى عين ، فـكنت كأنى لم أكن فاقاد من الرحم الى القبر » (١٠) ٠ ويصـل هـذا الشعور بالاغتراب عن النفس الى ذروته فى لعنـة أيوب لليوم الذى ولد فيه : « بعد هذا فتح أيوب فاه وسب يومه ٠٠٠ فقـال : « ليتـه هلك اليوم الذى ولدت فيـه والليل الذى قال قـد حبل برجل ٠ ليكن ذلك اليوم ظلاما ٠ لا يعتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهار ٠ ليملكه الظلام وظل الموت ٠٠٠ » (١١) ٠

وهكذا يبـدو أن تأثير تجـربة الاغتراب قـد انعكس على روح أيوب فجعلتـه زاهـدا فى الحيـاة غير راغب فيهـا ، أو بمعنى أصح يصـور السفر أيوب ٠ وكأنه قد فقد ذاته من خلال دروس الشقاء التى تلقاها ٠

ثالثا ـ الاغتراب عن الله :

من بين المشاعر القوية التى أحس بهـا أيوب خلال تجربتـه الشعور بالهجر الالهى له ٠ وقـد عبر سـفر أيوب عن هـذا الشـعور فى أكثر من

---

(٩) أيوب ٣ : ١١ ، ٢٠ ٠
(١٠) أيوب ١٠ : ١٨ ـ ١٩ ٠
(١١) أيوب ٣ : ١ ـ ٤ ٠

مثلى مثل قول أيوب . « اليك اصرخ عما تستجيب لى ، اقول عما تنتبه الى . تحولت الى جاف من نحوى . بقدرة يدك تضطهدنى » (١٢) . وفي مكان آخر نقرأ : « لماذا تحجب وجهك وتحسبنى عدوا لك .. » (١٣) ومن الضرورى أن نذكر أن هذا اللون الثالث من الوان الاغتراب فى تجربة أيوب كان اغترابا من طرف واحد بمعنى أن أيوب لم يشعر باغتراب تجاه الله ؛ ولكنه أحس باغتراب من الله تجاهه . والدليل على ذلك هذا الحوار المتواصل الذى يرفعه أيوب الى الله . صحيح أنه لم يتلق ردا على حواره فكان حواره من طرف واجد . ولكن هذا لم يمنع أيوب من الاستمرار فى الحديث الى الله الى أن أجابه الرب أخيرا من خلال العاصفة (١٤) وكشف له حقيقة أمره ، وخلصه مما لحق به من شقاء ومعاناة (١٥) .

ومع ذلك نستطيع أن نقول أنه اذا كان السفر قد عرض لبعض تلميحات الى اغتراب من أيوب تجاه الرب . فهذا الاغتراب هو من نوع نظرى فكرى أو وليد حالة عقلية ذهنية تجعل من الصعب التوفيق بين النظرية والتطبيق فى فكرة العدالة الالهية وهذا يوضح أن الاغتراب هنا نتج عن التناقض الذى لا رآه أيوب فى سلوك الرب ، أو لنقل أنه وجد شيئا من الاستغراب أو الغرابة فى هذا السلوك ، لأنه تعود على ردود فعل الهية مناسبة لأفعال البشر خيرا أو شرا . ولكنه هذه المرة يصادف فى تجربته الذاتية رد فعل الهى لا يتناسب وفعل أيوب الشخصى ،وهو ماعبر عنه باصطلاح « شقاء البار » ، بما يتضمنه هذا الاصطلاح من تناقض داخلى . ولهذا يجدر بنا أن نسمى ماحدث فى هذه المرحلة الثالثة « استغرابا » لا « اغترابا » فيما يختص بتحديد علاقة أيوب بالرب . وهذا الاستغراب هو الذى جعل أيوب يثير عديدا من

---

(١٢) أيوب ٣٠ : ٢٠ _ ٢١ .

(١٣) أيوب ١٣ : ٢٤ .

(١٤) الاصحاح : ٣٨ .

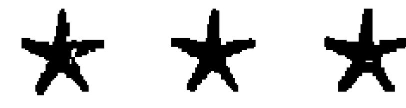
(١٥) الاصحاح : ٤٢ .

المشاكل والقضايا الدينيه والفلسفيه [illegible] .
ومسألة الخير والشر ، وقضية المصير الانسانى · هذا الى جانب مايقدمه السفر من رؤية تاريخية خاصة تعتمد على التجربة الذاتية لأيوب ولبعض الشخصيات الأخرى الواردة فى السفر ·

وفى هذه المرحلة الثالثة من تجربة الاغتراب ، وهى مرحلة الاغتراب عن الله ، لا يجب أن نهمل تأثير عاملين هامين فى الوصول بتجربة أيوب الى ذروتها ، وفى وضع الاطار الذى انتهت داخله · وهذان العاملان هما الشيطان والايمان ، الشيطان كعامل دافع الى الاغتراب والايمان كعامل مانع من الوقوع فيه وهما ، كما نلاحظ ، عاملين متناقضين ، ومن ثم فتأثيرهما على التجربة تميز أيضا بالتناقض ، أو لنقل بالتحديد الذى أعطى لتجربة أيوب ديناميكيتها وحركتها الفعالة · فالشيطان هدفه واضح ، وهو تحقيق اغتراب أيوب عن الرب ، واغتراب الرب عن أيوب · وهو هدف مزدوج بطبيعة الحال · وهو هدف لا يتعلق بدور الشيطان فى قصة أيوب فقط ، ولكنه دور عام للشيطان مع الانسان ينتهى فى حالة انتصار الشيطان بالوقوع فى الاثم وارتكاب الخطيئة بصرف النظر عن نوعها · والخطيئة هى فى نفس الوقت سبيل الانسان الى الاغتراب عن الرب ، أو الى الاغتراب المتبادل بين الانسان والرب ·

أما عامل الايمان فهو العامل الايجابى المحقق للتوازن فى التجربة، ولولاه لانتهت التجربة بالوقوع فى الخطيئة ، وتحقق الاغتراب · وقد كان الايمان عاملا حاسما فى تجربة أيوب · والحقيقة أن الشك لم يتسرب الى عقل أيوب فيما يتعلق بطبيعة الألوهية وصفاتها الأساسية · ولهذا فالتساؤلات التى أثيرت ، والحوار الذى دار بين أيوب وأصدقائه ، وبينه وبين الرب ، كانت جميعها تساؤلات معرفية ، بل ان القضية كلها قضية معرفة وضعت فى هذا الاطار الذى يشبه الاطار التراجيدى ، ولكنه

ليس كذلك · بسبب توفر عنصر الخلاص الالهى فى قصة أيوب (١٦) الى جانب عدم اعتراف الديانة السامية الحديثة بالمأساة كطبيعة للحياة الانسانية ، ولا بالشقاء كصفة لهذه الحياة (١٧) · وقد استخدم هذا الاطار التراجيدى فقط لأجل الموعظة والتأديب والتعليم الدينى بضرب الأمثال(١٨)، ولكنه مرفوض أساسا كمضمون للحياة الانسانية · ولهذا نعتقد أن كل التفسيرات التى اعتبرت قصة تراجيدية ماساوية هى تفسيرات خاطئة لأنها اهتمت بالشكل الذى جاءت عليه قصة أيوب ، وانخدعت به ، وأغفلت المضمون الأساسى للقصة وارتباطها بتراث دينى معين لايقبل المأساة كمضمون · ولعل هذا هو التعليل الوحيد المقبول لانتصار الايمان فى قصة أيوب فى النهاية بتحقق خلاص أيوب من معاناته عن طريق التدخل الالهى فى اللحظة المناسبة بعد أن أدت القصة هدفها ، وهو الموعظة بضرب المثال من أجل التعليم الدينى · وكانت النهاية استعادة الصلة التى انقطعت بين أيوب والرب ونهاية الاغتراب ·



---

(١٦) أيوب ١٩ : ٢٥ ـ ٢٧ وأيضا ٢٨ : ٢٨ ·
انظر تفسير ذلك فى :

Maurice Friedman, Problematic Rebel, the Univ. of Chicago Press, 1970, p. 18.

(١٧) انظر للباحث « مفهوم البطولة فى قصة أيوب » ·

(١٨) أيوب ٥ : ١٧ « هوذا طوبى لرجل يؤدبه الله · فلا ترفض تأديب القدير » · التأديب هدف من أهداف الحكمة الاسرائيلية ·
انظر فى ذلك :

R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.H., the Macmillan Co., N.Y., 1971, p. 145—6.

المصـادر والمراجع :

العهد القديم · سفر أيوب ·

مجلة عالم الفكر · العدد الخاص بموضوع « الاغتراب » ·

المجلد العاشر ، العدد الأول ، أبريل ١٩٧٩ ·

مجلة فصول ، العدد الخاص بموضوع الرواية وفن القصة ·

مقال : البطل المعضل بين الانتماء والاغتراب ·

اعتدال عثمان · المجلد الثانى · العدد الثانى يناير ١٩٨٢ ·

S.G.F. Brandon "The Book of Job : its significance for the History of Religion" in his, Religions in Ancient History. N.Y., 1939.

M. Friedman, "Problematic Rebel : Melville, Dostoievsky, Kafka, Camus. The Univ. of Chicago Press, 1970.

R. Gordis, The Book of God and Man, 1965.

N. Glatzer, ed . The Dimensions of Job, Schocken Books, N.Y. 1969.

B. Kurzweil, "Job and the Possibility of Biblical Tragedy in Arguments and Doctrines, ed. by Arthur Cohen, Harper & N.Y., 1970.

A. Memmi, Portrait of a Jew, Trans, from the French by E. Abbott, the Orion Press N.Y., 1968.

, The Liberation of the Jew, the Viking Press, N.Y., 1966.

Josiah Royce, "The Problem of Job' in, Religion from Tolstoy to Camus, ed. by W. Kaufmann, Harper & Row, N.Y., 1971.

R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.T.. the Macmillan Co., N.Y., 1971.

R.E. Singer, Job's Encounter, Bookman Associatiates, N.Y., 1963.

التوراة السامرية والتراث الأدبى والتاريخى عند السامريين

الدكتور سيد فرج راشد

اولا ـ التوراة السامرية وترجماتها :

(١) التوراة السامرية :

يبدو أن التوراة السامرية هى أقدم آثار الأدب السامرى اذ انها قديمة قدم الطائفة نفسها ، وتتفق مع النص العبرى . المسورت) فى كثير من الوجوه ، كما أنها تتألف من خمسة أسفار ، وترتيب هذه الأسفار حسب ورودها ـ التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية ٠

وينسب السامريون واليهود التوراة الى موسى حيث أنها انزلت عليه من الرب فى طور سيناء ، وتغطى هذه الأسفار الخمسة فترة من التاريخ تبدأ من بدء الخليقة وتنتهى بوفاة موسى على جبل نبو فى شرق الأردن حوالى سنة ١٢٠٠ ق٠م (١) ٠

وقد اشتهر السامريون بتمسكهم الشديد بالتوراة وحماستهم وغيرتهم الشديدة فى تنفيذ قوانين الشريعة حتى أن خصومهم اليهود قد اعترفوا بهذا (السبت ـ الختان ٠٠٠٠) ٠ وكما قال رابى شمعون بن جمليئيل : « أن كل شريعة يتمسك بها السامريون يدققون فيها أكثر من اليهود » (٢)٠

---

(١) Gaster : The Samarians p. 147 (1923).
وراجع أسحق بن صبى Shomeronim p 237 (1970)

(٢) دائرة المعارف العبرية (أوتسار يسرائيل) حـ ٥ ص ٢٧١ ٠
وراجع أيضا Ency Religion and Ethics (1928) Samaritais
p. 165 2

ويشير الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٩ الى أن السامريين يتقشفون فى الطهارة اكثر من سائر اليهود ٠

ويعرف السامريون مثل اليهود ٦١٢ (٣) وصية من الأسفار الخمسة بالاضافة الى الوصايا العشر (٤) ·

ومما يجدر ملاحظته أن نص التوراة السامرية يختلف عن النص العبرى الحالى (المسورت) فى نقاط عديدة ، الا أن الاختلافات الجوهرية قليلة ، ويختلف المؤرخون فى تحديد مسئولية تحريف كل من النصين السامرى والعبرى ، فيشير مونتجمرى الى أنه يقع على عاتق السامريين مسئولية العبث بالنص ، ولكن تورى يرى أنه من المرجح أن يكون اليهود أنفسهم هم الذين حرفوا فى النسخة الأصلية أكثر من السامريين (٥) ، كما أشار رشيوتى الى أن اختلافات النص السامرى عن النص العبرى يصل عددها حوالى (٦٫٠٠٠) ستة آلاف معظمها على ما يبدو اختلافات كتابية ونحوية باستثناء أمثلة قليلة حرفها السامريون لصالحهم (٦) ·

أهم الاختلافات الجوهرية :

١ ـ تعتبر الوصايا العشر اليهودية تسعة فى النص السامرى ، وهذا يعنى أن الوصايا العشر التى اعتبرها السامريون تسعة انما جاءت بضم نص سفر الخروج (٢٠ : ٤) « لا تتخذ آلهة منحوتة ··· »

---

(٣) Macdonald : The Theology of Samaritans (1964) pp. 288 — 289.

(٤) راجع د· محمد بحر عبد المجيد : اليهودية (١٩٧٨) ص ٢٨ حيث يشير الى أن البعض يضيف سبع وصايا أخرى ، ويمثل العدد ٦١٣ عدد حروف الوصايا العشر ومنها ٤٨ وصية كأوامر ، ٢٦٥ وصية كنواهى·

(٥) Montgomery : op. cit., p. 235

(٦) G. Rcciotti : The History of Israel (1955) p. 157

ويذكر ماكدونالد أن اختلافات النص السامرى تصل الى ٦٠٠ حالة طبقا لما أورده Gesenius ، كما أن ترجمة أبو سعيد العربية للتوراة السامرية تحتوى على ٦٠٠ حالة من هذا النوع ·

راجع : Macdonald : op. cit. p. 69

الى الآية ٢ ، ٣ من نفس الاصحاح والخاصة بالتوحيد (٧) ، الا أن السامريين أضافوا وصية مطولة خاصة بهم تتضمن أمرا آخر ببناء مذبح على جبل جريزيم المقدس تقدم فيه القرابين (تثنيه ٢٧ : ٤ ـ ٥) ويعد هذا تكملة للوصايا السامرية العشرة (٨) ٠

٢ ـ تشير النسخة السامرية (تثنيـة ٢٧ : ٤) أن موسى أمر ببناء مذبح للرب على جبل جريزيم وليس على جبل عيبال كما جاء بالنسخة العبرية (٩) ٠

٣ ـ جاء فى التوراة السامرية انه المكان الذى اختاره الرب فى حين أنه فى المسورت أنه المكان الذى سوف يختاره الرب » (١٠) (تثنية ١٢ : ١٤) ٠

٤ ـ آمن السامريون بيوم العقاب والثواب ولذلك غيروا فى التوراة فقالوا « ليوم العقاب والثواب » بدلا من « لى العقاب والثواب » (تثنية ٣٢ : ٣٥) فى النص المسورى ، اقرارا بأن هناك مكانا فى التوراة يختص بعقيدة يوم الدين (العقاب) (١١) ٠

---

(٧) J. Bowman : Samaritan documents (1977) pp. 16 — 17.

(٨) Gaster op. cit. pp. 42 — 45

(٩) Gaster : The Samaritans p 8.
راجع : Gaster : Samaritan Eschatology (1932) p. 226

حيث يشير جاستر الى أنه ربما غير اليهود فى نص المسورت ببناء مذبح للرب على جبل عيبال بدلا من جبل جريزيم حتى ينكروا على السامريين حق اقامة معبد لهم على جرزيم ٠٠

(١٠) Montgomery : op. cit. p. XLLI.
راجع : Bowman : op. cit. p. 16

(١١) Gaster : op. cit. p. 89

يبدو أن معظم الاختلافات بين النص السامرى ونص « المسورت » كان فى القواعد ، فعلى سبيل المثال « الوهيم » هى كلمة فى صيغة الجمع جاءت فى مواضع كثيرة فى نص المسورت وطبقا للقاعدة العامة فانها تتبع بفعل فى صيغة الجمع أيضا ولكن الأفعال مع مثل حالة كلمة « الوهيم » تأتى فى صيغة الافراد فى التوراة السامرية وهى نفس اصحاحات المسورت التى جاءت فيها هذه الأفعال فى صيغة الجمع ، ويذكر ماكدونالد أن هذا التبديل كان مدروسا (تك : ٢٠ : ١٣ ، ٥٣:٢١ ، ٣٥ : ٧ ـ خروج ٨:٢٢) (١٢) ٠

ومما يجدر ملاحظته أن معارضة السامريين للتوراة العبرية (المسورت) اختلفت باختلاف العصور ، فقد اشتدت معارضتهم لها فى عصر التلمود بينما كانت بصورة أقل وربما غير ملموسة فى عصر المشنا، ودليلنا على ذلك أن كثيرين من الكهنة القدامى قالوا « ان السامريين جيران صدق » ، « وأن كل شريعة يتمسك بها السامريون يدققون فيها أكثر من اليهود » ٠ وقال رابى شمعون بن جمليئيل : « ان حكم السامرى مثل حكم اليهودى فى كل شيء » ، ولكن فى عصر التلمود قال بعض كهنة اليهود « من يأكل كسرة خبز سامرية مثله مثل من يأكل لحم الخنزير » ، « لقد كانوا فى البداية غارقين فى تعاليمهم وشرائعهم ولكن شريعتهم اصيبت بعد ذلك بالتدهور » (١٤) ، كما أشار حكماء التلمود الى السامريين على أنهم « جيران السباع » (١٥) ٠

---

(١٢) Macdonald : op. cit. p. 68

(١٣) Gedliaho Alon : 1953)
تاريخ اليهود فى عصرى المشنا والتلمود صفحات ٣٥١ ـ ٣٥٢ ٠
راجع : Israel Belkend : Shomeronim p. 30

(١٤) دائرة المعارف العبرية (أوتسار يسرائيل) حـ ٥ ص ٢٧١ ٠

(١٥) Ibrahim Korman : Zarim vketot biḥodot (1966) p. 195

(١) الترجمة اليونانية للتوراة السامرية :

تشير بعض الدلائل على وجود ترجمة يونانية قديمة للتوراة السامرية تتفق مع الترجمة السبعينية (١٦) ، ويبدو أن السامريين قد وضعوا هذه الترجمة قبل عصر بطليموس الثانى فيلادلفيوس (٢٨٢ ـ ٢٤٧ ق٠م) قرب نهاية القرن الثالث أى بعد عصر الاسكندر ٠

واذا كانت الترجمتان اليونانيتان السامرية والعبرية قد تم استكمالهما قبل عصر بطليموس فتكونا على الأقل قد اندرجتا تحت أصل واحد (١٧) ٠

ويبدو لنا أن السامرة كانت منفتحة للتأثير الاغريقى بصورة أكثر منها فى يهوذا ، وبمعنى آخر كانت منطقة الجليل تعد مركزا لتجمع كثير من الاغريق حيث شارك السامريون فى الأدب الهيلينى بترجمة توراتهم الى اللغة اليونانية (١٨) ٠

(٢) الترجمة العربية للتوراة السامرية :

يبدو أن الترجمات العربية للتوراة السامرية تكاد تطابق ترجمة سعديا الفيومى (توفى عام ٩٤٢ م) العربية للتوراة العبرية ٠ وقد حملت العربية اسم أبو سعيد الذى عاش فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وأول من بدأ هذه الترجمات أبو الحسن الصورى Abu'l Hassan of Tyre الذى عاش فى القرن الحادى عشر ، ولم يعترف السامريون بالترجمات العربية للتشابه الكبير بينها وبين الترجمة العربية للتوراة العبرية ، وعلى ذلك فالكثير من المشاكل المتعلقة بالترجمات العربية مازالت معلقة ، وعلى سبيل المثال لم تتضح العلاقة بين هذه الترجمات

---

(١٦) Gaster : The Samaritans pp. 122, 126

(١٧) Gaster : op. cit. p. 123

(١٨) Ibid p. 143

العربيـــة وبين الترجوم الســـامرى وكـــذلك الترجمـــة العربيـــة للتـــوراة لسعديا الفيومى (١٩) ٠

(٤) الترجوم السامرى :

هو نسخة آرامية من التوراة السامرية ، ويبـدو أن هنـاك اكثر من ترجمة آراميـة للتوراة (٢٠) ٠ وبالرغم من احتمال أن الترجوم السامرى كان معاصرا للترجوم اليهودى ، الا أن هـذا الافتراض يمثل صـعوبة في معرفـة العـلاقة بينهما ، واحتمال اقتبـاس الترجوم السامزى من الترجوم اليهودى يعـد احتمالا بعيـدا حيث انهما يختلفان فى عدة نقـاط جوهرية، ومع صـعوبة تحـديد تاريخ الترجوم السامرى (٢١) ، الا أن ماكدونالد أشـــار الى ما جـاء فى الـتراث الســامرى « كتـــاب الأيام ـ تاريخ الســامريين الثـــانى » من أن مرتاح هـــو الـــذى قام بكتـابة هـذا الترجوم الـذى يرجع الى عصر باباراباً (ق ٤٠ م) ، ولـكن ماكدونالد نفسه يرى أن هـذا التـاريخ بعيـد الاحتمال (٢٢) ٠ ولـكن مونتجومرى أشار الى أن معظم الشواهد تؤيد وجوده فى عصر باباراباً حيث أن نسخة الترجوم السامرى تـكاد تطـابق ترجمة أونكلوس (٢٣) اليهودية المعاصرة، وهـذا يدل على اعتمادهم على هـــذه الترجمـــة عنـدما شاع استخدام اللغـة الآرامية (٢٤) ٠

---

(١٩) Montgomery : op. cit. p. 293
Universal Jewish Ency : Vol. 9, 228

(٢٠) Journal of Semitic Studies Vol. 21 (1976), A. Tel. : Samaritan Targum p. 32.

(٢١) Montgomery : op. cit. p 292

(٢٢) Macdonald : op. ct. pp. 41 — 42

(٢٣) هى ترجمة آرامية لتوراة موسى العبرية ، وقد دعت الحاجـة اليهـا عندما أصبح الشعب اليهودى يجهل لغتـه العبرية واحتـــاج الى ترجمتهـا باللغـة الآرامية السـائدة لـكى يفهم النصـوص الدينيـــة التى يعتمد عليها فى العبادات والمعاملات ٠

(٢٤) Gaster : op. cit. p. 146

ثانيا ـ التراث الأدبى عند السامريين :

(١) تعــاليم مرفاح :

تعد تعاليم مرفاح أهم الوثائق السامرية بعد التوراة فهى أشملها فى تفسير التوراة السامرية ، وبمثــابة المـدراش السامرى ، ويعتبر السامريون مرفاح أقـدم مؤلف سامرى والعـالم اللاهوتى لديهم ، وتعـاليمه مكتوبة بنفس اللغــة الآرامية التى كتب بهــا الترجوم السامرى مع وجود صــفحات قليـلة مكتوبة باللغــة العبرية ، والتى يرجع تاريخها الى نهـــاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع الميـلادى وذلك لعـدة أسباب من بينهــا أن التواريخ التى تتحــدث عن مرفاح (ابن عمرام توتا Amram Tuta ـ الذى كان حاكما على أحد المنــاطق التى قام بتقسيمـ بابارابا) تنسبه الى عصر بابارابا ، بالاضــافة الى هــذا فقد كانت تعاليمه موائمه لهــذا العصر ، كمــا أنه استخدم بعضــا من الـكلمات اليونانيــة فى تعاليمه ، ونستدل من هــذه الحقيقــة أن تعــاليم مرفاح قــد كتبت بعــد فترة طويلة من نهــاية تأثير الحضــارة الهيلينيــة فى فلسطين ومن انتهــاء اســتخدام اللغــة اليونانيــة فى الشرق عموما ، ومعظم الـكلمات اليونانيـــة. التى استخدمها مرفاح لم تظهر فى الأدب بعد عصره (٢٥) .

تتكون تعــاليم مرفاح من ستة كتب (ستة أجزاء) فى مجموعها تفرد اهتماما خاصــا لمعجزات موسى وخروجــه من مصر ، وتتنــــاول قصــــة أسطورية منذ آدم حتى عصر مرفاح ، وقد ظهر الـــكتاب الأول كقصة تحتوى على قليل من المعتقــدات التى لا نجــدها فى العهــد القــديم أو أى مصــادر يهودية أخــرى ، وتعكس هـــذه القصــــة التراث الشــمالى (المصـــــدر الالوهيمى) ، أما الــكتاب الثــانى فيعتبر تفسيرا لرواية التوراة عن سفر

---

(٢٥) Macdcnald : op. cit. p. 42 — p. 294
Enty Religion and Ethics (1928) : Samaria p. 167
Journal of Semitic Studies : Vol. 31 (1976),
R. Pummer, The present state of Samaritan Studies : 1, p. 57.

الخروج (اصحاحات ٣ ـ ١٥) وعلى وجه الخصوص الاصحاح الخامس عشر من هذا السفر ، أما الكتاب الثالث والرابع فيرسمان فى خطوطهما العريضة أوضاع اسرائيل فى أرض الميعاد وأهم التقاليد السامرية ٠

ويشتمل الكتاب الخامس على قصة موت موسى وصعوده وهى رواية فريدة صاغها مرفاح فى ايجاز ومن الممكن مقارنتها بما جاء فى بعض الأساطير اليهودية والمسيحية ٠ ويغطى الكتاب السادس مجموعة مقالات خاصة تتعلق بعملية الخلق بالاضافة الى نسخة من قانون موسى ٠ ومن خلال تعاليم مرفاح تتضح لنا كثير من الأفكار التى كانت معاصرة للفترة الهيلينية والرومانية فى فلسطين (٢٦) ، وسوف نبرز من خلال عرضنا لأركان العقيدة السامرية تأثير تعاليم مرفاح على العقيدة ذاتها ٠

(٢) الدفتر

هو كتاب الصلاة السامرى الذى يرجع تاريخه الى القرن الرابع الميلادى ، ويتضمن اثنى عشر ترنيمة من تعاليم مرفاح بالاضافة الى سلسلة من القصائد أطلق عليها « خيط اللؤلؤ » قام بتأليفها عمرام داره Amram Dara ، وقد كتب الدفتر باللغة الآرامية وهى اللغة التى استمر استخدامها فى الطقوس السامرية حتى القرن الرابع عشر الميلادى ثم أدخلت بعض التعديلات على الطقوس السامرية للصلاة على يد فنحاس ابن يوسف (١٣٠٨ ـ ١٣٦٣ م) ، واستمر استخدامها على هذه الصورة حتى عصرنا الحالى ، ويعتبر كتاب الدفتر أقدم مجموعة من تراتيم الصلاة جمعت مادتها وكتب لها البقاء (٢٧) ٠

---

(٢٦) Montgomery : op. cit. p. 295

كلمة الدفتر أصلها فارسى واستخدمها الأتراك بعد ذلك دفترخانة ٠

(٢٧) Cowely : Samaritan Liturgy II (1909) p. XXII

(٣) كتاب الـكافى Al-Kafi :

كتب يوسف العسكرى فى مجال الهالاخا كتابه « الـكافى » فى عام ١٠٤٢ م ، وهو يمثل خلاصة الطقوس الدينية ويتكون من ستة وثلاثين فصلا مصنفة تصنيفا جيدا ، وأهم الموضوعات التى يشتمل عليها الـكتاب هى الـكهانة والـكهنة والطهارة والصلاة والحج والزواج والطلاق والربا وطقوس يوم السبت (٢٨) .

(٤) كتاب الخلاف Al-Hilaf :

وهو من تأليف مناجا بن صدقة أبو الفتح فى القرن ا ثانى عشر (عام ١١٥٠ م) وموضوعه الاختلافات بين اليهود والسامريين ، وأهم مايتضمنه الـكتاب مجادلة دينية بين مؤلفه وسعديا الفيومى (٢٩) .

(٥) الدليل Dalil :

يطلق عليه اسم « المرشد فى السامرية » وهو كتاب عن العقيدة السامرية ينسب الى يعقوب بن هارون وفنحاس بن اسحاق ، وقد تم تاليفه اعتمادا على المصادر القديمة فى الفترة من عام ١٨٨٦ حتى عام ١٨٨٨ م وتتمثل أهمية هذا الـكتاب بما يحتويه من مناقشات واسعة حول البعث (٣٠) .

ثالثا ـ التراث التاريخى عند السامريين :

(١) كتاب التاريخ الاول chronicle

ويطلق عليه « أساطير موسى » وتنسب الى مجموعة كتابات تعرف بالأبوكريفا (٣١) Apocrypha أى الـكتابات الخارجة (غير المنزلة)

---

(٢٨) Gaster : op. ct., p. 152

(٢٩) اسحق بن صبى : المرجع السابق ص ٣٢٦ .

(٣٠) Universal Jewish Ency : Vol. 9 p. 338

(٣١) يسمى بعض علماء اليهود الأبوكريفا بالـكتابات الخارجة ويعنون بذلك أنها نصوص مروية على أنها مقدسة ، ولـكنها لم تقبل عندما تقرر تسجيل أسفار العهد القديم فى وضعها الحالى كأجزاء معتمدة من الـكتاب المقدس .

وهى مشكوك فى صحتها وقد اكتشفت النسخة الكاملة لكتاب أساطير موسى بمعرفة جاستر فى أوائل هذا القرن ، وهى تغطى الفترة منذ آدم حتى موت موسى وتاريخ هذا الكتاب غير معروف ، الا أن جاستر رجح أن يكون فى القرن الثالث قبل الميلاد ، بينما اقترح ابنه تيودور Theodor انه فى القرن التاسع الميلادى (٣٢) .

وهذا الكتاب مكتوب باللغة السامرية . ومما يجدر ذكره أن جاستر قد وجد بعض عناصر أسطورية من كتابات يوسيفوس Antiquities تتطابق مع ما جاء فى كتاب أساطير موسى وعلى الرغم من وضوح هذه الرؤية فان أحدا لم يعترف بأن يوسيفوس قد اقتبس من التراث السامرى، وبظهور بعض العناصر المكررة فى كتاب « أساطير موسى » ويوسيفوس والترجوم فانه يتبين لنا مدى قدم تاريخ كتاب « أساطير موسى » (٣٣). وتتطابق قصة وفاة موسى التى جاءت فى كتاب « أساطير موسى » مع القصة التى كتبها مرفاح فى كتابه السادس ، وليس هناك دليل على أى من الكتابين قد اقتبس من الآخر ، الا أن ماكدونالد رجح أن يكون « كتاب أساطير موسى » قد ظهر فى الفترة الممتدة ما بين مرفاح فى القرن الرابع الميلادى وكتاب « تاريخ السامريين الثانى - كتاب الأيام » فى القرن الحادى عشر الميلادى (٣٤) .

(٢) كتاب التاريخ الثانى chronicle II

يطلق على كتاب التاريخ الثانى اسم « كتاب الأيام » ولا يعرف التاريخ الذى كتب فيه على وجه التحديد ، الا أنه من المرجح أن يكون بعد القرن الرابع الميلادى ، ويسرد هذا الكتاب تاريخ الأحداث عاما بعد عام منذ عصر يوشع بن نون ودخوله أرض كنعان حتى حدوث السبى

---

(٣٢) Macdonald : op. cit., p. 44.

(٣٣) Gaster : op. cit., pp. 141 — 143

(٣٤) J. Macdonald : The Samaritan chronicle No. II (1969) p. 5

البابلى وتعيين بختنصر مجداليا بن احيقام واليا على البقية الباقية من اليهود فى فلسطين (٣٥) . ومن الجلى أن هذا الكتاب لم يبد عطفا على ملوك المملكة الشمالية ، بينما أظهر طائفة السامريين ككيان مستقل ، ويسرد فى نسق تاريخى لحكم الكهنة العظام فى كل مرحله من المراحل التى يتعرض لها ، وذلك لكى يكمل الأحداث التى جاءت فى التوراة السامرية من وجهة نظر السامريين ولذلك يبدأ كتاب الأيام بسفر يوشع بن نون الذى كتب على نمط كتابة تعاليم مرفاح (٣٦) .

ويتألف كتاب الأيام من ستة أسفار كتبت باللغة العبرية :

١ ـ سفر يوشع ويقع فى ثلاثة وعشرين اصحاحا .

٢ ـ سفر القضاة ويقع فى اثنى عشر اصحاحا .

٣ ـ سفر صمويل الأول ويقع فى اثنى عشر اصحاحا .

٤ ـ سفر صمويل الثانى ويقع فى ستة اصحاحات .

٥ ـ سفر الملوك الأول ويقع فى اثنين وعشرين اصحاحا .

٦ ـ سفر الملوك الثانى ويقع فى ستة عشر اصحاحا (٣٧) .

وعلى كل حال فيبدو أن « كتاب الأيام » قد اعتمد كثيرا فى استقاء مادته على ما جاء فى العهد القديم عن الفترة التى يغطيها سفر يوشع والقضاه وسفرى صمويل الأول والثانى وسفرى الملوك الأول والثانى ، وحتى ذلك الوقت فالنص السامرى للتاريخ يسير متوازيا مع النص اليهودى فى العهد القديم وليس مماثلا له ، فقد أضاف كتاب الأيام مادة تاريخية

---

(٣٥) Macdonald : Theology of Samaritans p. 44

(٣٦) Macdonald : chronicle II pp. 5 — 9 — p. 191

(٣٧) Lbid pp. 76 — 191
حيث قام مكدونالد بتحقيق وترجمة كتاب الأيام ونشره فى برلين عام ١٩٦٩ .

جـديدة وحذف الـكثير مما جاء فى العهد القـديم بالاضـافة الى أنه خالفه فى الـكثير من القضـايا • وعلى الرغم من ذلك فيقول ماكدونالد أن كتاب الأيام يحتوى على تراث سامرى حقيقى يرجع الى عصر مبكر ، ولذلك فهو مصـدر موثوق به ويستحق أن يكون حنبـا الى جنب مع المـادة التى وردت فى العهد القـديم وان خالفهـا لأنه كتب من وجهة النظر السامرية كمـا كتب العهـد القـــديم من وجهة النظـر اليهودية وهو يعتبر أول محـاولة للسامريين لـكتابة تاريخهم •

ويبـدو أن سفر يوشع كان أول تراث سامرى يكتب بعـد التوراة ، وربما ينسب الى الـكاهن الأعظم أبيشع Abisha حوالى القرن الثالث عشر بعـد دخول يوشع أرض كنعان (٣٨) وسـوف نعرض فى ايجاز لسفر يوشع (كتاب الأيام) عند تعرضـنا لسفر يوشع السامرى (كتاب التاريخ الرابع) حيث تبين لنـا من دراسة كتاب ماكدونالد « تاريخ السـامريين الثـانى » ومقـارنتـه بسفر يوشع السامرى بنصه السامرى والعبرى كما نشره ابراهام فى عام ١٩٧٦ م ، ان السفرين متشابهان الى حد كبير فى مادتهما وان اختلفـا فى عدد الاصحاحات وبعض الاضـافات التى جاءت فى وقت لاحق كمادة مكملة (٣٩) • (لسفر يوشع السامرى)

أما فيما يتعلق بسـفر القضاة السامرى فانه لا يتطـابق مع سـفر القضـاة فى العهد القـديم الا فى القليل حيث حـذفت منه كثير من المواد عنـد كتابة السفر السامرى . ويعتبر معظم العلماء سفر القضاة السامرى كتابا تخطيطيا لأنه اعتمد كثيرا على نشر قوائم الـكهنة العظام السامريين. وقـد ذكر R.J. Coggins بأن تسلسـله للانسـاب غير دقيـق ، وكان

---

(٣٨) R.J. Coggins : Samarıans and Jews p 129
اسحق بن صبى : المرجع السابق ص ٢٣٦ •

(٣٩) (نص كتاب الأيام)
Macdnald : The Samartan chroncle II
راجع كتاب يوشع السامرى (النص من ١ ـ ٤٦) ـ تحقيق
Ibraham Marhiv

السامريون يطلقون على القاضي لقب الملك « .... ومات الملك (القاضى) شمعون » (كتاب الأيام – قضاه ١١ : ١٨) .

وعندما نصل الى سفر صمويل نجد أن قصة صمويل وعيلى قد تم التوسع فى سردها من وجهة النظر السامرية لتظهر لنا أن هذه الفترة كانت حاسمة فى الانفصال السامرى ، ومن الواضح أن هناك تحولا حادا فى سرد المعلومات عند الانتقال من سفر القضاه الى سفر صمويل الأول من كتاب الأيام السامرى ، بالاضافة الى عدم وضوح العلاقة بين كل من عيلى وصمويل وأسلافهما ، فسفرى صمويل هنا غير متماثلين فى طولها مع سفر صمويل فى العهد القديم (٤١) .

ومن الجدير بالملاحظة أن سفر الملوك فى كتاب الأيام من خلال سرده لأحداث انقسام المملكة بعد موت سليمان ، يفرق بين السامريين ككيان دينى مستقل وبين أبناء اسرائيل الذين تبعوا يربعام بن نباط (ملوك سامرى ١٥ : ١ – ١٠) ، وعلى هذا أظهر السفر السامرين بمثابة جماعة دينية مختلفة عن غيرها فى اسرائيل خلال عصر الملوك وما بعده مشيرا الى أنهم لم يتورطوا فى الصراعات السياسية فى القرن الثامن (٤٢) ، وعلى ذلك لم يظهر كتاب الأيام أى عطف على المملكة الشمالية ووصف يربعام الأول كرجل قاس (١ ملوك سامرى ٤ : ١) ، كما أنه أقام عجلين من الذهب أحدهما فى السامرة والآخر فى دان (٤٣) وقد استخدم السامريون دائما اسم يابس بدلا من أورشليم (٢ ملوك سامرى ١٥ : ١٠،

---

(٤١) Coggins : op. cit., p. 120

(٤٢) ليس هناك أى دليل على أن السامريين عاشوا ككيان مستقل فى القرن الثامن بخلاف المصادر السامرية .

(٤٣) والصحيح أنه أقام عجلين من الذهب أحدهما فى بيت ايل والآخر فى دان (١ ملك ١٢ : ٢٩) .

١٤) ـ ومن الجـدير بالذكر أن كتاب الأيام ذكر فى (٢ ملك سـامرى ٦ : ١٧) أنه فى الأيام الأخيرة لسقوط السامرة فان مناحم قد استولى على الحكم من شلوم بن يابش « وحكم قبـائل اسرائيل الثمانية لعشر سنوات » (٢ ملك سامرى ٦ : ١٧) ، ومن المعروف أن قبـائل اسرائيل الشمالية كانوا عشر قبـائل ٠

ونلخص من هـذه الدراسة الموجزة لـكتاب الأيام السامرى أنه اعتمد كثيرا فى استقاء مادته على العهـد القـديم (يوشع ـ قضاه ـ صمويل ـ ملوك) مع بعض الاضـافات والحـذف بما يتمشى مع وجهة النظر السامرية، وقـد أورد بعض المعلومات الخاطئـة نذكر منهـا على سبيل المثال « أن يربعـام بن نبـاط تحرك من المـدينة المقدسة شكيم الى مدينة السامرة وهى التى تسمى فى أيامنا سبسطيه » (١ ملك سـامرى ١٥ : ١٢) ٠ ومن الثـابت تاريخيـا وأركيولوجيـا أن الملك عمرى هو الذى قام ببنـاء مدينة السامرة ، كما جاء فى (١ ملك سامرى ١٥ : ١٢) « أنهم بنـــاء على أوامر يربعـام أقاموا عجلين من الذهب أحدهمـا فى مدينـة السامرة التى هى سبسطيه والآخر فى منطقـة قبيـلة دان » والصحيح أنه أقام العجلين فى بيت ايل ودان كما جاء فى العهد القـديم (١ ملك ١٢ : ٢٨ ـ ٢٩) ٠

ولـكن ذلك لا يقلل من اعتبـار « كتاب الأيام » تراثا سامريا حقيقيا، الا أنه مما يثير اهتمامنا بعـد عرضـنا لبعض نماذج من الأخطاء وردت فى كتاب الأيام كيف اعتبره ماكدونالد كتابا تاريخيا موثوقا به جنبا الى جنب مع العهد القديم ٠

(٣) كتاب التـاريخ الثالث ...chronicle III

وقد اشتهر هـذا الـكتاب باسم التوليـدا Tulida ويبدو لنـا أن هـذا الاسم مشتق من الأصل الآرامى (Tuldata) وهى تقابل Tuladot فى اللغـة العبرية ومعناها حوليـات أى تاريخ سرد الأحـداث عاما بعد عام ، وقـد قام اليعـازر بن عمرام بتأليف هـذا الـكتاب باللغـة العبرية فى القرن الثانى عشر الميلادى ، وهو تاريخ مستمر يغطى الفترة منذ آدم

حتى عام ١١٤٩ م ، وقد أكمله يعقوب بن اسماعيل (الذى كان كاهنا فى دمشق فى القرن الرابع عشر الميلادى) حتى عام ١٣٤٦ م ثم استمر الحاخامات فى سرده واكماله حتى عام ١٨٥٦ م وآخرهم يعقوب ابن هارون (٤٤) .

ومما يجدر ذكره أن كتاب التوليدا لا يعد كتابا تاريخيا بالمعنى المفهوم لأنه يحتوى فقط على قوائم الكهنة العظام وشجرة العائلات السامرية الرئيسية وأماكنها الاقليمية مع اشارات تاريخية مختصرة غير كافية (٤٥).

(٤) سفر يوشع السامرى :

ويطلق عليه ماكدونالد كتاب التاريخ الرابع Chronicle IV (٤٦)، ويعده السامريون نصا مقدسا حيث يأتى مباشرة بعد توراة موسى لأن التوراة نفسها تشير الى أن يوشع كان صاحب موسى وخادمه وقد عهد اليه بالخلافة من بعده (٤٧) .

ويشير مونتجمرى الى أن كتاب يوشع يعد مدراشا سامريا وليس تاريخيا فهو يختلف عن كتب التاريخ السامرية الأخرى (٤٨) ، الا أن بومان يخالفه الرأى فيذكر أن هذا الكتاب كتابا تاريخيا حقا أضيفت اليه الكثير من العناصر المدراشية ، فهو ليس سلسلة تاريخية لسلالة الكهنة.

---

(٤٤) اسحق بن صبى : المرجع السابق صفحات ٢٢٦ ــ ٢٢٧ .
راجع : Macdonal : Theology of Samaritans p. 45.
Macdonald : chronicle II p. 12

(٤٥) Montgomery : op. cit. p. 301

(٤٦) Macdonald : op. cit. p. 12

(٤٧) ويشير جاستر ص ١٣٩ المرجع السابق أنه لا يعتبر هذا الكتاب مقدسا مثل التوراة السامرية لأن السامريين أضافوا اليها كثيرا من الأحداث (اصحاحات ٤٤ ــ ٥٠) .

(٤٨) Bowman : op. cit., p. 61.

ويويد بومان العالم جين بول Juynboll (الذى حقق مخطوط يوشع فى عام ١٨٤٦ م وهو مفقود الآن) فى أن تاريخ تأليف كتاب يوشع يرجع الى القرن الثالث عشر الميلادى ، ولكن ليدن Leyden يخالفهما الرأى فيرجع تاريخه الى الرابع عشر الميلادى ، ويؤكد جين بول أن هذا العمل لمؤلف واحد كتبه معتمدا على مصادر قديمة (٤٩) ، الا أن العالم ريلاند Reland يخالفه هذا الرأى رافضا فكرة مؤلف واحد لكتاب يوشع ، وقد برهن على ذلك بأن بعضا من اصحاحات يوشع قد كتبت فى فترات مختلفة ، ولكن بومان عارض ريلاند فذكر أن جين بول أوضح أن مؤلف هذا النص كان يملك مصادر متنوعة فى القدم عند تصنيفه وكتابته وربما كانت معظم هذه المصادر من أصل عربى (٥٠) ٠

يتألف سفر يوشع السامرى من خمسين اصحاحا ، تحكى الاصحاحات ١ ـ ٢٥ قصة يوشع بن نون فى خطوطها الأولى فقط وربما كانت الاصحاحات من ١ ـ ٨ من مصدر مختلف وهى فى حقيقتها تعتبر مقدمة لسفر يوشع فتحكى لنا كيف أرسل موسى كل من يوشع وفنحاس لمحاربة الميديانيين وكيف عين يوشع كخليفة له ، الى جانب هذا فانها تعرض لقصة موت موسى ، وفيما يتصل بالاصحاحات ٩ ـ ٢٥ فتتشابه فى مضمونها مع سفر يوشع من العهد القديم ٠ بينما تحكى الاصحاحات ٢٦ ـ ٢٧ قصة حروب يوشع ، والاصحاحات ٣٨ ـ ٤٤ تعرض لقصة موت يوشع مع سرد لتسلسل من خلفوه ، أما الاصحاح ٤٥ فيروى قصة بختنصر والسبى البابلى لبنى اسرائيل جميعهم وليس ليهوذا فقط ، الا أن السبى البابلى لاسرائيل الشمالية لم يذكر فى التوليدا أو أبو الفتح بعد ذلك (٥١) ٠

---

(٤٩) Montgomery : op. cit. p. 304

ويشير مونتجمرى فى صفحة ٢١٠ أن سفر يوشع كاف لابراز العناصر المدراشية بدون ابراز الجوانب التاريخية ، وترجع مادته الى العصر الهيلينى ولا يعتمد عليه كمصدر للتاريخ السامرى لأنه اقتبس وحذف من الأساطير اليهودية ٠

(٥٠) Bowman : op. cit. p. 63

(٥١) Ibid pp. 63 — 66.

[illegible] الاسكندر الاكبر وكيف تراءى له الكاهن الأعظم فى الحلم الى جانب القصة المثيرة الذى طلب فيها الاسكندر أن يقام له تمثال على جبل جريزيم وكيف غضب اهل السامرة لذلك ، وحتى يتحايلوا على هذا أطلقوا اسم الاسكندر على كل مولود ، فلما عاد الى السامرة ولم يجد تمثاله على جبل جريزيم غضب ، فقال له الكاهن الأعظم اقمنا لك صورا ومناصب لها عقول فاستحسن الملك ذلك ثم سجد على جبل جريزيم (٥٢) . وفجأة تنقلنا الاصحاحات ٤٧ ـ ٥٠ من عصر الاسكندر الى عصر هدريان فتوضح كيف منع هذا الامبراطور الرومانى السامريين من الصعود الى جبل جريزيم ، بالاضافة الى سرد سلسلة الكهنة العظام الذين عاصروا الرومان ومنهم ناثان وابنه بابارابا (٥٣) .

ومما يجدر ذكره أن سفر يوشع السامرى (كتاب التاريخ الرابع) المكتوب باللغة السامرية هو نفسه سفر يوشع الموجود فى كتاب الايام (كتاب التاريخ الثانى ـ ٢٤ اصحاحا) ، ثم ترجم الى السامرية وأعيد تقسيمه الى ٤٤ اصحاحا ثم أضيفت اليه الاصحاحات من ٤٥ ـ ٥٠ فى وقت لاحق والتى تبدأ بالحديث عن بختنصر والسبى البابلى وتنتهى بالاصحاح ٥٠ الذى يعرض للكهنة العظام (٥٤) .

ويتبين لنا من هذا العرض الموجز لسفر يوشع السامرى أن مؤلفه ربما عاش فى النصف الأول من القرن الثالث عشر وانه كان ينتمى الى سلالة كهنوتية موطنها مصر ، ويبدو أن أبى الفتح قد اقتبس من سفر يوشع عند كتابته لتاريخ السامريين بعد ذلك بحوالى قرن ، ومن المحتمل أن يكون المقريزى قد تأثر بسفر يوشع عند كتابته عن السامريين واليهود . ومن المرجح أن يكون سفر يوشع السامرى قد ترجم الى اللغة العربية مع اعادة صياغته (٥٥) .

---

(٥٢) اسحق بن صبى : المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(٥٣) Montgomery : op. cit. p. 304

(٥٤) Macdonald : chronicle II p. 12

راجع : Ibraham Marhiv : op. cit., pp. 1 — 46

(٥٥) Montgomery : op. cit., pp. 305, 316

راجع : Bowman : op. cit., p. 69

(٥) كتاب السلسلة chain shalshalat

يطلق عليه ماكدونالد كتاب التاريخ الخامس chronicle V وينسب الى الكاهن الأعظم اليعازر بن فنحاس فى القرن الرابع عشر الميلادى ، ويعد سجلا تاريخيا خاصا بعلم الانساب للكهنة العظام منذ آدم باعتباره أول كاهن أعظم حتى الكاهن الأعظم يعقوب بن هارون فى القرن الثالث عشر الميلادى . ويشتهر الكتاب باسم السلسلة ويعنى سلسلة الكهنة العظام ، وقد قام البروفسور جاستر بتحقيقه ونشره فى عام ١٩٠٩ م (٥٦) ، وأشار الى أنه يعد أكثر تطورا من كتاب التاريخ الثالث « التوليدا » لاحتوائه على كثير من الاضافات التاريخية ، كما يعتبر جاستر كتب التاريخ السامرية بدءا من كتاب يوشع السامرى أكثر شمولا ، وقد ترجم كتاب السلسلة الى اللغة العربية فى القرن الرابع عشر (٥٧) .

(٦) تاريخ السامريين لأبى الفتح السامرى :

يعد كتاب السامريين لأبى الفتح أشهر محاولة بين السامريين لكتابة تاريخهم فى صورة انتاج أدبى (٥٨) ، ويطلق ماكدونالد على هذا الكتاب كتاب التاريخ السادس chronicle ويشير ماكدونالد أن أبى الفتح قد حاول تأليف تاريخ السامريين بصورة حقيقية مستخدما اللغة العربية الدارجة .

---

(٥٦) Gaster : op. cit., p. 155

(٥٧) Gaster : op. cit., p. 156

وقد أشار ماكدونالد بأن قائمة الكهنة العظام قد أضيفت اليها حاشية مختصرة ومناسبة خاصة بأمور السامريين بالاضافة الى بعض الأمور السياسية بصورة أشمل .

راجع Macdonald op. cit., p. 13

(٥٨) Montgomery : op. cit., p. 305

... أن أبى الفتح لم ينجح فى تقديم دراسة تاريخية ذات قيمة عن السامريين (٥٩) ، بينما وصفه ماكدونالد بأنه واحد من أعظم الأعمال التاريخية للسامريين (٦٠) ·

والجدير بالذكر أن أبى الفتح أراد تغطية تاريخ السامريين فى القرن الرابع عشر فى فترة كان يبدو أن تراث هذه الطائفة قد أوشك على الاختفاء ، وقد سعى أبو الفتح جاهداً لكتابة تاريخ السامريين بصورة حقيقية حسبما كلف بها ·

وقد قام العالم فيلمر vilmar بتحقيق نص كتاب أبو الفتح ونشره فى عام ١٨٦٥ م ، وكان أبو الفتح قد زار الكاهن الأعظم فنحاس فى نابلس عام ١٣٥٢ م حيث كلفه بكتابة تاريخ الطائفة ، الا أن أبى الفتح تأخر ثلاث سنوات عن كتابته حتى زار نابلس مرة أخرى وطلب من الكاهن الأعظم أن يمده بالمصادر العلمية لعمله (٦١) · وقد ذكر أبو الفتح فى مقدمته أنه اعتمد على مصادر تاريخية قديمة بعضها باللغة العربية والبعض الآخر باللغة السامرية واللغة العبرية كما استفاد أبو الفتح استفادة كبيرة من استخدام سفر يوشع السامرى ، بالاضافة الى اقتباسه من كتاب السلسلة للكاهن الأعظم اليعازر وخاصة عند سرده لقوائم الكهنة العظام ، ولكنه لم يوضح تواريخ المصادر التى استخدمها من حيث قدمها (٦٢) ·

ويغطى كتابه الفترة الممتدة من آدم حتى أوائل العصور الاسلامية وعلى وجه التحديد عام ٧٥٦ م ، وقد اهتم أبو الفتح فى تقنينه الدقيق للاحداث بترتيبها وفقا لتسلسلها الزمنى مع شرح للفكر والعقيدة السامرية فى كل مرحلة تاريخية · ويرى مونتجمرى أن أبى الفتح كان

---

(٥٩) Bowman : op. cit., p. 114

(٦٠) Macdonald : Theology of Samaritans p. 46

(٦١) Montgomery : of cit., pp. 305 — 306

(٦٢) Bowman : op. cit., pp. 306 — 307

يستخدم مادة العهد القديم اليهودى استخداما مباشرا (٦٣) ، بينما يرى بومان أن أبى الفتح قد استمد مادته أيضا من تاريخ الشعب اليهودى ليوسيفوس وخاصة فترة المكابيين ، بالاضافة الى أن قصته التاريخية ليست متماسكة على طول الخط ، ففى بعض الحالات تبدو روايته بسيطة متناقضة لاستخدام عدة مصادر دون محاولة لتنسيق مادتها . لكن ذلك لا يقلل من قيمة هذا العمل الذى حافظ فيه أبى الفتح على التراث السامرى بما احتواه من معلومات عن الفرق اليهودية والمسيحية (٦٤) .

وقد انتهى أبو الفتح من تأليف كتابه عام ١٣٥٥ م وصدق عليه الكاهن الأعظم فنحاس ، ويرى بومان أن هذا الكتاب كان دفاعا عن تاريخ الطائفة السامرية قبل أن يكون بحثا ، بينما أشار ماكدونالد أن كتاب أبو الفتح قد غطى جزءا كبيرا من تاريخ السامريين لكنه من خلال سرده لم يتعرض لبعض الفترات من تاريخ اليهود (٦٥) ، وينوه جاستر على أن اليهود ينقصهم كتابا فى التاريخ يغطى تاريخهم حتى العصور الوسطى مثل كتاب أبى الفتح (٦٦) .

(٧) تاريخ أدلر chronicle Adler

يطلق عليه ماكدونالد تاريخ السامريين السابع chronicle VII وقد اعتبره مونتجومرى « توليدا » أخرى ، وقد اشتهر هذا التاريخ باسم « تاريخ أدلر » بعد أن قام بتحقيقه ونشره العالم أدلر فى عام (١٩٠٢ ـ ١٩٠٣) . وهذا التاريخ مكتوب باللغة العبرية وبعض الكلمات السامرية مع احتوائه على أحد ترانيم باباراباوأخرى لمرقاح ، ويذكر أدلر أن هذا التاريخ يغطى الفترة الممتدة من آدم حتى عام ١٨٩٩ م (٦٧) .

(٦٣) Montgomery : op. cit., p. 307
(٦٤) Bowman : op. cit., pp. 116 — 117
(٦٥) Macdonald : chronicle II p. 13.
(٦٦) Gaster : op. cit., p. 156
(٦٧) Bowman : op. cit., p. 87

[illegible] وتاريخ ابى الفتح فى استقاء مادته التـاريخية . فنقل عن التوليـدا قوائم الـكهنة العظام وتتبع خطى ابى الفتح (٦٨) ، ويبـــدو أنه لم يعتمـد على « كتـاب الأيام » ، وقـــد الأحـداث التاريخية وملوكها من خلال تاريخ كل كاهن أعظم سامرى وموقفه من اليهود ، فجـاءت مادته التـاريخية أشمل وأدق من التوليـدا وتاريخ أبى الفتح (٦٨) ، ما يبـدو أنه لم يعتمـد على « كتاب الأيام » ، وقـد أرخ مؤلف هـــذا الـكتاب للعصر الرومانى من خـــلال سرده لتـــاريخ السامريين (٦٩) .

---

(٦٨) Macdonald : Theology of Samaritans pp. 50 — 51

(٦٩) Macdonald : chronicle II p. 14.

راجع Bowman : op. cit., p. 88

حول الأدب العبرى الحــديث ومـراحله

الدكتور / رشاد عبد الله الشامى
أستاذ مساعد الأدب العبرى الحـديث
بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس

من المشاكل التى تعترض سبيل أى باحث فى التاريخ أو الفكر أو الأدب اليهودى ذلك التعدد فى الاصطلاحات التى يحدث لدى استخدامها فى حالات كثيرة بعض اللبس والغموض والتـــداخل حول مدلولاتهـا من الناحيـــة التاريخية أو الفكرية أو الدينية أو الأدبية · وهذه الاصطلاحات هى «عبرى» و « يهودى » و « صهيونى » و « اسرائيلى » ·

بالطبع فان لـكل من هـذه الاصطلاحات مدلول خاص من الناحيـة التاريخية أو الدينيـة يختلف عن المدلول السياسى أو المدلول الثقافى (*) · وبالنسبة للجانب الذى يعنينـا فى دراستنا ، وهو الجانب الأدبى ، نلاحظ أنه من النـادر أن يتفق اثنـان من النقـاد أو دارسى تاريخ الأدب العبرى حول تحـديد المفهوم الدقيق الذى تعنيـه اصطلاحات مثل « الأدب اليهودى » أو « الأدب العبرى » أو « الأدب الاسرائيلى » أو « الأدب الصهيونى » سواء من ناحيـة التقسيم التاريخى الى مراحل أو من ناحية التقسيم الموضوعى وفقـا لاتجاهات الجمـاعات الأدبيـة أو المـدارس ، حيث يتداخل فى كثير من الأحيـان ماهو يهودى مع ماهو عبرى ومع ماهو اسرائيلى وما هو صهيونى · وبالرغم من هـذا فاننا سنحاول تحديد مفهوم هذه الاصطلاحات وفق ما اتفقت عليه مؤخرا معظم مراجع الأدب العبرى بالرغم من هـــذه التـــداخلات :

(*) ليس أدل على ذلك من الاختـلاف الذى مازال دائرا حتى الآن فى الدوائر الاسرائيلية حول تحديد مفهوم « من هو اليهودى ؟ » و « من هو الصهيونى » ·

ـ ــرب سيهوديه (جودايكا) تعـرف « الأدب اليهودى
"Jewish literature" على النحو التالى : يقصد بهذا الاصطلاح ذلك
الانتـاج الأدبى الذى أنتجـه اليهود منـذ ثلاثة آلاف عام · ويشتمل ذلك
ما أنتجه اليهود فى شتى البـلدان التى عاشوا فيها بمختلف اللغـات وفى
مختلف الموضوعات · وعلى هذا الأساس تندرج ضمن هذا الاصطلاح :

١ ـ الاعمال التى كتبها اليهود عن موضوعات يهودية بأية لغة من اللغات ·

٢ ـ الأعمال ذات الطابع الأدبى التى كتبها اليهود بالعبرية أو اليديشية أو أى لغة أخرى من اللغـات الخاصـة باليهود مهما كان الموضـوع الذى تتنـاوله ·

٣ ـ الأعمال الأدبية التى كتبها الأدباء اليهود أيا كان الموضوع وأيا كانت اللغـة · وتدخل ضـمن هـذا الاطـار كل الانتـاجات حتى الفترة الحديثة · وبذلك يكون اصطلاح « الأدب اليهودى » هو اصطلاح شامل ويندرج تحته : الأدب العبرى والأدب اليديشى وأدب اللادينو (١) ·

ويرى د· المسيرى فى موسوعته أن هذا المصطلح عام للغاية ومجرد، مثل مصطلح « الأدب الهندوكى » و « الأدب المسيحى » فهو يصف جانبـا واحدا من مضمون الأدب موضع التصنيف ، كما أنه يتجاهل عنصر اللغـة الذى هو عنصر أساسى (٢) ·

---

(١) Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Second priting 1973, Vol. LL, col. 307.

وراجع : لاأور · دان ، لفخينت عموساج سفروت يهوديت (مدلول اصطلاح الأدب اليهودى) ، مجلة موزنايم (أدبيـة) ، أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٧٢ ، ٥ـ٦ ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٧ ·

(٢) المسيرى · عبد الوهاب (دكتور) وآخرون : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية (رؤية نقـدية) ، مركز الدراسـات السياسـية والاستراتيجية بالأهرام ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٦٢ ·

يقصد به تلك الكتابات التى كتبت باللغة العبرية أو الأرامية (لصلة العربى الشديدة بينهما وبين العبرية) ، أو باللغة العربية ولكن بحروف عبرية (على غرار كتابات بعض اليهود فى أسبانيا فى العصور الوسطى)، وذلك منذ عصر تدوين العهد القديم حتى العصر الحديث بغض النظر عن ظروف التاريخية أو الحضارية أو الجغرافية التى انتجت خلالها ٠

أما اصطلاح « الأدب الصهيونى » فيقصد به تلك الكتابات التى كتبها يهود أو غير يهود وبأى لغة من لغات العالم ولكنها تتعاطف مع مضمون « الفكرة الصهيونية » ٠ أى أن اصطلاح « الأدب الصهيونى » لا يشكل شكل الأدب ولا محتواه ولا حتى لغته وانما يصف اتجاهه الايديولوجى العام (تماما مثل عبارة الأدب الرأسمالى أو الاشتراكى) ، ولذلك فهو بدوره اصطلاح عام ومجرد ولا يعد تصنيفا أدبيا ، شأنه فى هذا شأن اصطلاح « الأدب اليهودى » (٣) ٠

وتقودنا تعريفات اصطلاحات « الأدب اليهودى » و « الأدب العبرى » و « الأدب الصهيونى » عند تصنيف أى كاتب ينتمى الى أقلية يهودية ما ويعبر عن نمط حياتها الى استخدام اصطلاح مركب لتحديد انتمائه ، بحيث يمكن أن نقول عن انتاج أديب يهودى يكتب بالعبرية ويتعاطف مع الصهيونية أنه أديب يهودى عبرى صهيونى ، واذا لم يكن يكتب بالعبرية فاننا نقول عن أدبه أنه أدب يهودى صهيونى ، واذا لم يكن صهيونيا فاننا نقول عن أدبه أنه أدب يهودى فقط ، وهكذا الى آخر تلك السلسلة من التداخلات التى تفرضها تلك التعريفات العامة المجردة لهذه الاصطلاحات ٠

أما اصطلاح « الأدب الاسرائيلى » فيقصد به الأدب المكتوب فى أسرائيل بعد قيامها فى عام ١٩٤٨ ، وهو فى مجموعه أدب يعالج مشاكل المجتمع الاستيطانى الاسرائيلى بواقعه ومكوناته ٠ ومعظم هذا الأدب

---

(٣) نفس المرجع ٠

كتـــابات ياعيل ديان التى تـكتب بالانجليزية أدبا ينتمى الى الواقـــع الاسرائيلى) ٠

الأدب العبرى :

لابد وأن نشير الى سمتين هامتين وفريدتين تميز بهما الأدب العبرى بشكل عام وحددا تفرده بين آداب العـالم التى عادة ماتخضع لتأثير البيئة الجغرافية وما يتعلق بهـا من مفاهيم فـكرية وحضـارية خاصـة ، وهاتين السمتين همـا :

أولا : ان هـذا الأدب هو أدب بلا حدود جغرافيـة ، وذلك لأن الجماعة اليهودية تميزت عبر تاريخنـا بظـاهرة خاصـة وهى ظاهرة « التشتت » ، وبسبب هـذه الظـاهرة فقد الأدب سمة وحدة تأثير البيئـــة الجغرافيـــة الموحـدة وخضع لتأثير ثقـافات وحضـارات مختلفـة عبر التـــاريخ من ناحيـة ، كما فقـد من ناحيـة أخرى سمة الاستمرارية التاريخية وذلك لأنه لم يكن ينمو أو يزدهر الا مع نمو وازدهار اللغـــة العبرية ، وهو الأمر الذى كان يخضع للظروف السياسية والاجتماعيـة التى كانت تتعرض لها الجماعات اليهودية فى أماكن تجمعها ٠

فبقدر ما كان اليهود يحظون بالنفوذ السياسى فى فلسطين أو بمعاملة متسامحة داخل فلسطين أو خارجهـا ، بقـدر ما كانت تزدهر اللغة العبرية ويصبح هنـاك انتـاج أدبى مكتوب بها يتسق فى شكله ومضمونه مع ظروف ومدى هذا النفوذ أو هـذا التسامح ويكون متأثرا بالاتجاهات الثقافيـــة للحضارات التى نشأ فى ربوعها وأحضانها (٤) ٠ جـذور هـذا الأدب قد نبتت منـذ ألفين من السنين فى أرض آسيا على شواطىء نهر الأردن لتنتج كتاب « العهد القـديم » الذى يتطـابق فى نواحى كثيرة من حيث الأسلوب والموضـوعات مع الحضـارات المحيطة ـ البـابلية والـكنعانية والمصرية

---

(٤) لاأور ٠ دان : المرجع السابق ، ص ٣٨٥ ٠

... الخ (٥) وبعــد ذلك انتقل مركز هذا الأدب الى شواطىء أنهار بابل لينتج التلمود البابلى الذى امتدت فترة تدوينه قبل نهاية تدوين العهد القديم بكثير واستمر حتى القرن العاشر الميلادى حين أغلقت الجامعات التلمودية فى بابل ٠

وفى مرحلة أخرى انتقل الأدب العبرى لينمو على أنهار تاجوس وجود الـكيفر فى أسـبانيا والبرتغــال ، وليطرأ عليه تغيير فى كل من الشـكل والمضمون يرجع الى حقيقــة أن الأدب العبرى قــد أصبح تحت التأثير الفعال للثقافــة العربيـــة ٠ وقــد بلغت هــذه الفترة ذروتهـــا فى « العصر الأسبانى » ، وهو العصر الذهبى للادب العبرى الوسيط فى القرن الثـــانى عشر الميلادى ٠ وقــد كان أدب هـــذه الفترة متفرعا ومتغـــاير الخواص والعنــاصر وكانت له مراكز جغرافيــة كثيرة وعكس حياة وثقافــة مختلفه البيئـــات ٠

وقد اشتمل بالاضافة الى الأعمال المتعلقــة بالشريعــة على جهود فى مجال النحو والمعــاجم والشعر والتفاسير والفلسفة والعلوم (٦) ٠ ومع بداية القرن الثــامن عشر حـــدثت فى الأدب العبرى نقطـــة تحول نحو أوروبا لينمو على أنهــار الراين وفيستولا والدنيبر والفولجا ، وليأخذ ملامح جديدة أخرى فى كل من الشكل والمضمون ٠

وقد تأثر الأدب العبرى فى هــذه الفترة بالعوامل المحيطة به ، وعبر عن تيــارات الصراع الفكرى والسياسى والاجتمــاعى فى الحقل اليهودى الأوروبى فى هذه الآونة ٠

---

(٥) Roth. Cicil, Geoffrey Wigoder : The new Standard. Jewish Encyclopedia, Mossad press, Jerusalem, 1977, Fifon Encl., col. 781.

(٦) Ibid. col. 873.

وقد كانت دول شرق أوروبا هي المركز الرئيسي لتفاعلات تيـــارات الفكر الأوروبي مع الفكر اليهودي في العصر الحـــديث ، وهي التفــاعلات التي تبلورت على أيدي الأدباء والمفكرين اليهود في حـــركة « الهسكالاه : التنوير اليهودي » التي تعتبر بداية فترة « الأدب العبري الحديث » ·

وبعد ظهور الصهيونية في العصر الحديث وتدمير مراكز الثقافـــة اليهودية في شرق أوروبا ، واتجاه موجات الهجرة اليهودية الى فلسطين ، انتقل مركز الأدب العبري الى هنـــاك حيث تم انتـــاج أدب عبري عبر عن مشـــاكل المجتمع الاستيطاني اليهودي في فلسطين · وبعـــــد قيـــام دولة اسرائيـــل عام ١٩٤٨ أصـــبح هنـــاك أدبا عبريا متميزا في صـــفاته وفي الموضوعات التي يتنـــاولها من حيث ارتبـــاطها بالواقع الاسرائيلي ومشكلاته الاجتماعية والسياسية والانسانية ·

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن القـــاسم المشـــترك بين مراحل « الأدب العبري » المختلفـــة وعبر مراكزه المختلفـــة كان هو اللغـــة فحسب وليس وحدة الفكر أو الانتمـــاء الحضاري . وأن « الأدب العبري » هـــو اصطلاح لا يعني مفهوما أدبيـــا أو حضـــاريا بقدر ما يعني بشكل خاص الانتماء اللغوي ·

ثانيا : ان الأدب العبري كان في معظمه أدبا دينيـــا ، وذلك لأن الدور الرئيسي الذي لعبـــه الدين اليهودي في حيـــاة اليهود كان له أثرا عظيما في تحـــديد طـــابع الانتاج الأدبي اليهودي حتى بداية القرن الثامن عشر · ومع أنه كانت هنـــاك فترات شهدت تطور وازدهار الأدب العبري في أشكال أخرى ذات طابع علماني في أســـبانيا في القرنين الحـــادي عشر والثـــاني عشر ، وفي ايطاليـــا خلال عصر النهضـــة ، الا أن هذه الاستثناءات لم تكن

الأدب العبرى الحـــديث :

يقصد باصطلاح « الأدب العبرى الحـــديث » تلك الآداب التى كتبت بالعبرية خلال الفترة الحـــديثة من التـــاريخ اليهودى · ويصبح الاصطلاح محددا حينما نقول ان « الأدب العبرى الحـــديث » يشتمل على كل شىء كتب بالعبرية خلال العصر الحـــديث (٨) ·

ويقول يوسف كلاوزنر اننـــا يجب أن نطلق اســم « الأدب العبرى الحـــديث » على الأدب العبرى فى العصر الحـــديث اعتبارا من نهاية القرن الثـــامن عشر ، وهو أدب علمانى وبدأ فى اتجـــاه جـــديد من أجل تثقيف الشعب ، ومن أجل جعله مشابها من حيث الشكل والمضمون الى حد ما لأدب سائر الشعوب الأوروبين (٩) ·

---

(٧) راجع × شاكيد جرشون ، « هاسبوريت هعفريت 1880—1970' دار نشر « كيتر » ، تل أبيب ١٩٧٧ ، ص ٥٢ ــ ٥٨ ·

× الشامى · رشاد (دكتور) ،لمحات من الأدب العبرى الحديث مع نماذج مترجمه ، مكتبة سعيد رأفت ، جامعة عين شمس ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٧ ــ ٩ ·

X Judaica, op. cit., Vol. 8, Col. 175.

× كورتسفيل · باروخ : سفروتينا همادشاه همشيخ أو مهبيخا ؟ ادبنـــا الحـــديث ، استمرار أم ثورة ؟ دار نشر شوكن ، تل أبيب ١٩٧١ ص ١٣ ــ ٢٢ ·

× لاحوقد · ف : « تولدوت هسفردت هعفريت همادشاه » (تاريخ الأدب العبرى الحـــديث) ، دار نشر « دبير » تل أبيب ١٩٦٦ ، الــكتاب الأول ، المقدمة ص ١ ــ ١٤ ·

(٨) Judaica, op. cit. Vol. 8, p. 175.

(٩) كلاوزنر · ف : ــ مستوريا شل هسفردت هعفــريت همادشاه » و « تاريخ الأدب العبرى الحديث » ، دار نشر « أحى آساف » ، تل أبيب ١٩٦٠ الجزء الأول ، ص ٦ ·

الأدب العبرى الذى تم انتاجه خلال القرنين الماضيين • وقد بدأ قبل النصف الثانى من القرن الثامن عشر بقليل صدى لتطورات العصر الحديث • وقد طالت فترة الانتقال من العصور الوسطى الى العصر الحديث بالنسبة لليهود أكثر مما لدى الشعوب الأخرى (١٠) •

وهذه الآراء لها بعض التحفظ على الأعمال العبرية التى كتبت قبل عام ١٩١٤ حينما كان معظم المؤلفين العبريين يكتبون بالاضافة للآداب أعمالا تاريخية وفلسفية ومقالات صحفية وعلوم عامة أيضا ، مما يدخل بشكل عام ضمن اطار الأدب • وقد اعتبر دوف سادان أن تاريخ الأدب العبرى الحديث يشتمل أيضا على الأدب الربانى الذى كتب فى العصر الحديث ، وعلى الأدب الذى كتب بسائر اللغات اليهودية الأخرى (وبصفة خاصة البيدش) ، وكذلك أيضا على الأعمال ذات المضمون اليهودى التى كتبت باللغات الأوربية • وعلى أى الحالات بينما نجد أن هذه الأنماط من الأعمال الأدبية قد أثرت على الأدب العبرى الحديث ويجب أخذها فى الاعتبار بواسطة المؤرخين ، الا أنهم أنفسهم لايعطونها أهمية فائقة (١١) • والسمة الأساسية التى تميز « الأدب العبرى الحديث » هى علمانيته (١٢) •

وبالرغم من علمانية الأدب العبرى الحديث ، وهى السمة التى كانت واضحة فى العصر الحديث بشكل عام ، فان العنصر الدينى قد عبر عنه داخل الأدب العبرى الحديث بصورة طفيفة نسبيا ، حيث نلتقى هنا وهناك ببعض المحاولات • وقد كانت هذه المحاولات ، على أية حال ،

---

(١٠) لاحوفر • ف : تاريخ الأدب العبرى الحديث ، المرجع السابق ، ص ١ •

(١١) Judaica, op. cit., vol. 8, col., 175.

(١٢) كورتسفيل • باروخ « أدبنا الحديث ، استمرار أم ثورة ؟ المرجع السابق ، ص ١٣ •

الفلسفية ، ولكنها لم تصل الى الآداب الرفيعة فى كل من القصة والشعر . وبالرغم من وجود بعض ملامح التقدير للحياة الدينية فى الماضى والتقريظ للتوراة فى بعض هذه الأعمال الا أنها ليست مشبعة بالعاطفة الدينية . ويقف الناقد الاسرائيلى المشهور باروخ كورتسفيل موقفا معارضا من وجهة النظر القائلة بعلمانية الأدب العبرى الحديث بشكل مطلق ، حيث انه يرى وجود لمسات تقدير للتراث اليهودى فى انتاج معظم الأدباء العبريين فى العصر الحديث :

« فى أدبنا الحديث لا يمكن التحدث عن علاقة واحدة تجاه العهد القديم . اننا من حقنا أن نذكر أن الغالبية العظمى من أدبائه قد رأوا فى كتابات العهد القديم ثمرة عبقرية الأمة ، وانتاج حى » (١٣) .

مراحل الأدب العبرى الحديث :

لا يوافق المؤرخون أيضا على التقسيم الخاص بالأدب العبرى الحديث الى مراحل ان لاحوفر يتبع التقسيم الجغرافى فى جزئيه الأولين من تاريخ الأدب العبرى الحديث :

١ ـ من فترة نمو الأدب الحديث فى ايطاليا حتى نشأة الهسكالاه فى الغرب : ايطاليا ـ هولندا ـ المانيا (١٧٥٠ ـ ١٨٣٠) .

٢ ـ المرحلة الأولى للهسكالاه فى شرق أوروبا حتى نهاية فترة الهسكالاه : النمسا ـ جاليسيا ـ روسيا (١٨٢٠ ـ ١٨٨٠) .

وفى الجزء الثالث من كتابه عن تاريخ الأدب يجرى تقسيمه على النحو التالى :

---

(١٣) نفس المرجع ، ص ٢٢ .

[illegible] ، روسيا
١٨٦٠ ـ ١٩٢٠) (١٤) ٠

أما كلاوزنر فانه يتبع تقسيما أدبيـا مختلفـا حيث ينهى تاريخـه بفترة الهسكالاه (١٧٨١ ـ ١٨٨١) ، ويقسمها الى ثلاث مراحل ، تقسم هى الأخرى بالتالى مرحليا وجغرافيا :

١ ـ عصر النهضـة ، فترة ماقبل الكلاسيكية (١٧٨١ ـ ١٨٢٠) ـ الدفاع عن الهسكالاه فى المانيا ضد هجوم التقليديين ٠

٢ ـ الفترة الرومانسية (١٨٣٠ـ١٨٦٠) ـ الصراع بين الدين والهسكالاه فى جاليسيا ٠

٣ ـ الفترة الواقعيـة (١٨٦٠ ـ ١٨٨١) ـ هجوم الهسكالاه على الدين فى روسيا وبولندا (١٥) ٠

أما باروخ كورتسفيل فانه يفضـل تقسيما ثقافيـا تاريخيا يفصـل مابين :

١ ـ الهسكالاه البسـيطة التى حاولت أن تمزج مابين التحـديث والـدين (١٧٨١ ـ ١٨٢٠) ٠

٢ ـ الهسكالاه الاصـلاحية المحـاربة (١٨٣٠ ـ ١٨٨١) ، باتجاهاتهـا الأوروبية الانسانية ٠

٣ ـ فترة التحرر من الانسانية الأوروبية (١٨٨١ ـ ١٩٤٨) ٠

---

(١٤) لاحوفر ٠ ف : تاريخ الأدب العربى الحديث ، المرجع السابق ٠

(١٥) كلاوزنر ٠ يوسف : تاريخ الأدب العبرى الحـديث ، المرجع السـابق ٠

وهو يحاول أن يبرهن دون اقتناع على أن الفترة الرابعة تتميز برؤية رؤويه (أبو كلوبتيك) نحو الاتجاه القومى ، وتبدأ بأورى لسقى جرينبرج (١٦) ٠

والتقسيم الخاص بكل من كلاوزنر ولاحوفر خاطىء لأنهما يعاملان الأدب العبرى الحديث كأدب ناضج بينما هو فى الحقيقة يمتلك قدرا ضئيلا من القيم الجمالية فى الفترة السابقة على عام ١٨٨١ ٠ لقد كان معظم المؤلفين ذوى تفكير محلى وكانوا يستخدمون لغة مرهفة ، وحصلوا بصعوبة على تعليم أوروبى ٠ وعلى هذا الأساس فان أعمالهم يمكن أن تعتبر بمثابة بشير للادب الذى وصل الى مرحلة النضج فقط مع نهاية القرن التاسع عشر (١٧) ٠

والتقسيم التالى يعكس بشكل أكثر دقة تقسيم مراحل الأدب العبرى الحديث :

أولا : المرحلة الأوروبية (١٧٨١ ـ ١٩٢١) وينقسم الى المراحل التالية :

١ ـ أدب الهسكالاه : بداية الأدب العبرى الحديث فى أوروبا (١٧٨١ ـ ١٨٨١) وينقسم الى :

(أ) الهسكالاه الألمانية (١٧٨١ ـ ١٨٣٠) ٠

(ب) هسكالاه جاليسيا (١٨٢٠ ـ ١٨٦٠) ٠

(حـ) الهسكالاه الروسية (١٨٤٠ ـ ١٨٨١) ٠

٢ ـ الأدب العبرى الحديث فى أوروبا : فى روسيا وبولندا (١٨٨١ ـ ١٩٢٠) ٠

---

(١٦) Judaica, op. cit., vol. 8, col. 176.

(١٧) Judaica, op. cit., cal. 176.

ثانيا : المرحلة الفلسطينية الطليعية (١٩٠٥ ـ ١٩٤٨) وتنقسم الى :

١ ـ الفترة العثمانية (١٩٠٥ ـ ١٩١٧) ٠

٢ ـ فترة الانتداب (١٩٢٠ ـ ١٩٤٨) ٠

ثالثا : المرحلة الاسرائيلية من عام ١٩٤٨ حتى الآن (١٨) ٠

أما الناقد الاسرائيلى « جرشون شاكيد » فانه يقوم بتقسيم مراحل الأدب العبرى الحديث اعتبارا من عام ١٨٨٠ حتى عام ١٩٧٠ الى خمسة أجيال على النحو التالى :

الجيل الأول : يضم مندلى العبرى (الذى سبق الآخرين من الناحية « البيولوجية ») ، ومجموعة من الأدباء مالت الى كسر الصيغة : مزيشمان وبيرتس وبردبتشفسكى ، وكذلك مجموعة أخرى حاولت أن تعرض الواقع كما هو وتركزت حول « بن افيجدور » و « كتب أجوره » الخاصة به ٠ وقد بدأ العمل الأدبى لهذا الجيل فى الثمانينات واستمر حتى العشرينات من هذا القرن ٠ وقد عاش معظم أدبائه وماتوا فى المنفى ، وقد كتب غالبيتهم بكل من العبرية واليدش معا ، وتضارعوا مع صلاحيات عصر الهسكالاه وتمكنوا منها ٠ والانطباع التاريخى الرئيسى لهذا الجيل هى :

« هسيفوت بنيجف » (عواصف النقب) ١٨٨١ ، وبعد ذلك فى بداية القرن وقعت الاضطرابات والهجرات الجماعية الى الولايات المتحدة الأمريكية والى سائر بلاد العالم (وفلسطين من بينها) وبصورة موازية بدأ ينمو فى فلسطين أدب رجال الهجرة الأولى (عليا ريشونا) وأبناء اليشوف القديم (*) ٠ وليست هناك مسافة كبيرة بينها وبين

---

(١٨) Ibid.

(*) اليشوف : كلمة عبرية تعنى « التوطن » أو « السكنى » ٠ ويطلق اصطلاح « اليشوف القديم » على تلك الجماعات اليهودية التى كانت تقيم فى فلسطين قبل عام ١٨٨١ ، دون أن يكون لديها أية مطامع سياسية ، وكانت علاقاتهم بالعرب علاقات طبيعية وودية ٠ أما « اليشوف الجديد » فهو الاصطلاح الذى يطلقه الصهاينة على التجمع الاستيطانى الصهيونى ابتداء من عام ١٨٨١ والذى ارتبط بالأهداف الصهيونية باقامة دولة يهودية فى فلسطين ٠

تلك الخاصة بين أفيجدور وحاشيته · لقد أراد هؤلاء أن يعكسوا الواقع فى المنفى والواقع فى فلسطين · ومن بين أدباء فلسطين · يمكن أن يخص ى· برزيلاى ــ ايزنشتادت . ورئيف يعبتس وموشيه سميلانسكى وآخرين ·

الجيل الثانى : بدأ فى الظهور فى نهاية القرن التاسع عشر ويضم عدة مجموعات ويختلف مصيره التاريخى عن سابقه · وقد أنتج معظم وأحسن انتاجه فى المنفى ، ولكن الغالبية العظمى من أدبائه هاجرت الى فلسطين · لقد كانوا من أبناء بناة الأدب فى مراكز مثل أوديسا ووارسو ، وقد أقاموا من جديد ، بعد خراب مركزهم الأول ، مركزا جديدا للادب العبرى فى فلسطين · وقد قاد هذا الجيل بياليك من ناحية ، وبرينر الشاب من ناحية أخرى ، ويتبعه أدباء مثل ش · بنى تسيون ، أ·ا· كافاك ، و ى·د· بركوفيتس ، ج· شوفمان ، أ·ن· جنسين ، ويعقوب شتاينبرج ، و د· بارون ، اليشيع بيحوفسكى وآخرين · وهناك تقارب موضوعى كبير بين كل هؤلاء الكتاب ، وبعض الأبعاد غير الادبية (التجوال ، والهجره ، وعدم الثبات) والتى كانت مميزة لذلك العصر ، تبدو واضحة جدا فى انتاجهم ــ وذلك بالطبع ، مع فوارق فى الأسلوب والانتماء المدرسى · والانطباعات التاريخية الرئيسية لهذا الجيل هى الاضطرابات التى وقعت فى بداية القرن (كيشنيف وهومل) ، والهجرات الجماعية الى الولايات المتحدة الأميريكية ، والهجرة لفلسطين وبداية الاستيطان فيها ·

الجيل الثالث : هو جيل قريب جدا من الناحية البيوجرافية والتاريخية للجيل السابق ، وقد بدأ عمله فى فلسطين · وقد هاجرت الغالبية العظمى من أدبائه فى بداية القرن وهم مرتبطون بصورة أو بأخرى بالهجرة الثانية (عليا شنيا) وقيمها . ومعظمهم أدباء « مهاجرون » ، أو سكان يصفون الصراع بين المهاجر وبيئته الجديدة ، أو بين اليشوف القديم واليشوف الجديد · وهم رواد (حالوتسيم) أول ، لم يكن قد اتضح لهم بعد ماتخفيه لهم هذه البلد ، وينتمى الى هذا الجيل : ش· تسيمح ، و أ· رأوبين ، د· قمحى ، و ل·أ· أريئيلى أورلوف ، و ش· ى· عجنون وآخرين · وهم

لم يتنـاولوا ، ما يحيطهم بنفس المعيـار وأدت فى صـور نظراتهم المختلفـة الى خلق طرق صـياغة مختلفـة • وهنـاك شخصيات مثل ى• بورلا ، و ى• شيمى يعتبرون من القريبين أيضا الى هذه الجماعة •

الجيل الرابع : وصل هذا الجيل الى الأدب فى نهاية الحرب العالمية الأولى • ومعظم أدبائه هاجروا الى فلسطين مع موجات الهجرة الثالثـة والرابعـة ، وبعض منهم هاجر ثم نزح من البـلاد • وقد وصل الحمـاس الصهيونى والانطبـاع الجمـاعى الى ذروته فى هـذا الجيل ، ولكن الواقع لا يتم ادراكه فقط عن طريق التمجيد والمديح ، حيث كان هنـاك عدد ليس قليل منهم كانت رؤيتهم مختلفة •

لقد كانت البيوجرافيا الجماعية ريادية، واستثنون من هـذا (فوجل وهالـكين) ، يشهدون على المبـدأ العـام • وينتمى الى هـذه المجموعة : ن• بيستريتسكى ، وعيبر هارانى ، و ى• أريخا ، وأنيجدور همئيرى ، يتسماك شنهار ، ويهوشوع بر يوسف ، و أ•شتاينمان ، ويعقوب هوروفيتس، و ى• يعـارى ، وش رايخنشتاين ، و أ• هيلتس ، وحييم هزاز وآخرين والانطبـاع الرئيسى لهذا الجيل هو الحربين العالميتين ، والنكبة والاستيطان فى فلسطين ، ويوجد لهـذا الجيل فرع أميركى ، من بين أدبائه هالـكين والنارود وليستيسكى •

الجيل الخامس : غالبية هذا الجيل من أبنـاء البـلد • وقـد ظهر البالغون من بينهم فى الأدب فى نهـاية الثلاثينيـات ، أما الأكثر شـبابا فقـد ظهروا فى نهـاية الخمسينات • وانطبـاعهم الرئيسى : القضـاء على يهود أوروبا ، وحرب التحرير واقامة الدولة • وكل هـذا الجيل أكثر بعدا عن سابقيه وعن طابع حيـاتهم وعن التقاليد التى صيغت فى المنفى (بعض منهم هاجر الى البـلاد فى فترة أو بعد فترة النكبة) ويميل الى وجهة نظر

تفـدية الكثر بالنسبة للتقاليـد اليهودية وأحيـانا أيضـا بالنسبة للحركة الصهيونية · وينتمى اليه : سميلانسكى يزهار ، وبنيامين تمونر ، وعوشيه شامير ، وأهارون ميجد ، و أ· سند ، وحانوخ برطوف ، ودافيد شاهار ، ويهودا عميحى ، وبنحاس ساديه ، وأهارون أفيلفيلد ، وعماليا كهنا كرمون، ويورام كنيوك ، وعاموس عوز ، و أ·ب يهوشوع ، وى· كينز ، و ى· كورن وآخرون ·

الهسكالاه : حركة التنوير اليهودية

فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر بدأت تهب على العالم اليهودى المنغلق داخل أسوار الجيتو رياح حركة التنوير الأوروبية ، وقام عدد من اليهود المتنورين بمحاولات لفتح ثغرات فى أسوار الجيتو لينفذ منها النور الى ذلك العالم المظلم والكئيب الذى كان مازال يتغذى على أفكار القرون الوسطى المتخلفة ٠

وقد كانت النتيجة الطبيعية لتلك المحاولات من جانب هذا النفر من اليهود أن انسابت مفاهيم عصر النهضة الأوروبية الى العالم اليهودى فى غرب أوروبا أولا ، ثم انتقلت بعد ذلك الى شرق أوروبا ، وهو الأمر الذى تجلى فى صورة حركة يهودية ثقافية حديثة عرفت باسم « حركة التنوير اليهودية » أو « الهسكالاه » (١٩) ٠

و « الهسكالاه » اصطلاح عبرى يعنى التثقيف أو التنوير ، وكان أول من استخدمه هو يهودا جيليتس عام ١٨٣٢ للدلالة على حركة نشر الثقافة الأوروبية الحديثة بين اليهود (١٧٥٠ ــ ١٨٨٠) (٢٠) ٠

وقد بدأت هذه الحركة فى المانيا على يد موسى مندلسون الفيلسوف الألمانى (١٧٢٩ ــ ١٧٨٦) ٠ وقد كانت الهسكالاه تسعى الى تقريب جماهير اليهود من الثقافة الخاصة بالشعوب الأخرى ، واخراجهم بقدر الامكان من الكمون والانغلاق ، آملا فى أن يصبحوا مواطنين شرفاء فى أوطانهم ٠

---

(١٩) شاكيد ٠ جرشون « الأدب النثرى البرى ١٨٨٠ ــ ١٩٧٠ » ، المرجع السابق ، ص ٦٢ ــ ٦٤ ٠

(٢٠) ...Roth. Cici : The new Standard Jewish Encyclopedia, op. cit., col. 855.

ومن اجل بلوغ هذه الغاية كان على « أتبـاع الهسكالاه » «المسكيليم». أن يتنـازلوا عن الاعتراف الفردى القومى لليهود ، وعن الأمل فى العتق الذاتى ، وان ينظروا الى الدين باعتباره أساسا للوحدة اليهودية فقط ٠

وحينما انتقلت « الهسكالاه » من غرب أوروبا الى شرقها صـادفت معارضة شـديدة من اليهود المحـافظين ومن الربانيم ومن أتبـاع حركة « الحسيدية » (*) ٠

وقـد آمن أتبـاع حركة التنوير بأن فى وسع اليهود أن يستمروا فى الحفـاظ على ذاتيتهم الثقافيـة اليهودية ـ الدينيـة حتى بعد انصهارهم فى بلدانهم المختلفـة ٠ وقـد حاول هؤلاء فى مجال الانتـاج الأدبى أيضا أن يعبروا عن الجمع بين الاندماج فى البيئـة وبين الاحتفـاظ بالذاتية الخاصة (صيحة أحد رواد الهسكالاه وهو الشاعر اليهودى يهودا ليف جوردون : « كن يهوديا فى بيتـك وانسانا خارج بيتك ») ٠ وسرعان ما خلقت حركة « الهسكالاه » نهضة أدبيـة قوية ٠ والجـدير بالذكر أن الـكتاب والأدباء اليهود ضمن نطـاق هـذه النهضـة قـد اقتبسوا الأساليب الغربيـة فى

(*) الحسيدية : حركة يهودية ظهرت فى أواخر القرن السابع عشر على يد اسرائيل بعل شيم طوف (اسرائيل ذو السمعة الطيبة) (١٧٠٠ ـ ١٧٦٠) ٠ ولم تكن الحركة الحسيدية حركة طائفيـة لأنه لم يكن لديها أى اتجاه دينى أو أية نيـة فى المحـاولة الاصـلاحية الدينية ٠ لقد كان الغرض من الحركة هو ايجاد طريقـة جديدة.لعبادة الرب تقوم على أساس أن كل فرد عادى عليه أن يجد الله بنفسـه لأن الألوهيـة موجودة فى الخليقـة ٠ كما تدعو كذلك الى ممارسة العبـادة فى فرح وبشاشة والابتعـاد عن الحزن وعـدم الالتزام بكتاب صلوات ، وكانت تحتقر مجرد قراءة التلمود أو الاطلاع عليه ٠

ويحتوى التفكير الحسـيدى على قـدر كبير من الخـرافات منهـا : الاصرار على أن القوة المقـدسة محبوسة فى حروف اسم الرب (يهوه) ، والايمان بظهور المسيح ، وتأكيـد وجود الملائـكة وعبـادتها ٠ وتمـارس طقوسهم بشكل بدائى ، وصـاخب مع التمادى فى الشرب والاتيان بالحركات ذات الايماءات الجنسية ٠ وما زال أنصار هذه الحركة منتشرون حتى اليوم وبصفة خاصة فى نيويورك ويعرفون باسم جماعة « حبد » ٠

... وتدبيج المقالة الصحفية ·

وبهذه الأساليب الأدبية انتجوا كتابات عبرية ، محيين هذه اللغة ومكيفين اياها للاتجاهات الحديثة فى الفكر والأدب الغربيين بعدما كانت قاصرة بصورة خاصة على أداء الأغراض الدينية ·

وهكذا يجابهنا حدث أدبى له مغزى مزدوج وغير مألوف الى حد كبير: فمن ناحية عبر الأدب العبرى الحديث عن الدعوة الملحة ، الى انعاش الثقافة اليهودية فى قالبها المحدود ، ومن ناحية أخرى كان تحقيق هذا الهدف يرتبط بتقبل نفوذ خارجى قوى يصاحبه نقد مدمر موجه الى الصيغة المحدودة ذات الجانب الواحد للثقافة اليهودية فى شرق أوربا بصفة خاصة · والى جانب ذلك فان توسع ونمو الثقافة اليهودية لتغطية جميع مظاهر الحياة كان يعنى العلمانية التى قوضت دعائم حياة اليهود · وهكذا تحققت النهضة فى نفس الوقت مع تدمير الأشكال الاجتماعية والثقافية للحياة اليهودية (٢١) ·

وقد عدد باترسون فى « أدب الهسكالاه » ثلاثة أنواع رئيسية وهى :

(أ) قصص الموعظة الواضحة التى تبرز فيها الموعظة وتحتل مكانا أهم من القصة (سمولينسكين ، التائه فى دروب الحياة ، وبرودس ، الدين والحياة) ·

(ب) قصص على شكل حكايات فحسب ولكن مؤلفيها يطعمونها بالمواعظ ·

(ج) قصص فيها توازن بين الحكاية والموعظة (سمولنسكين ، دفن حمار ، و ش.ي. ابراموفيتش ، الآباء والأبناء ، برودس ، الطرفين) (٢٢) ·

---

(٢١) الشامى · رشاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبرى الحديث مع نماذج مترجمة ، المرجع السابق ، ص ٩ ·

(٢٢) Patterson D. : The Hebrew Novel in Czarist Russia, Edinbrirgh, 1964(p. 39.

وتضاف أحيانا الى هذه الأنواع الروايات الرومانسية على غرار روايات أفراهام مابو « محبة صهيون » و « اثم السامرة » (٢٣) ·

وهما روايتين تقدمان وصفا تاريخيا للحياة فى القدس والسامرة فى عصر أشعيا · وقد عمد أتباع الهسكالاه كذلك الى احياء التراث الأدبى العبرى ، أى أسفار التوراة التى كانت فى نظرهم تراثا كلاسيكيا للثقافة اليهودية ·

وبالرغم من أنه كانت هناك علاقة وثيقة بين صهيون والأدب العبرى منذ بدايته ، فان هذه العلاقة تعرضت لفترة من التوقف مع بداية « عصر التنوير اليهودى » ، حيث أنه لمائة عام (الفترة التى استغرقتها الهسكالاه) وبالتحديد اعتبارا من الربع الأخير للقرن الثامن عشر حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر (١٧٨٠ ـ ١٨٨٠) كان الأدب العبرى يندفع فى مجار غير قومية (فيما عدا استثناءات ذات بعد رومانسى) · لقد كان التخلص من القيود الشرعية والاقتصادية والاجتماعية والدينية فى العالم اليهودى هو البداية والنهاية بالنسبة للطموح اليهودى ·

ولكن مع ذلك فانه خلال هذه الفترة ظهر مفكرون وأدباء من اليهود تحدثوا بنغمة قومية متأثرين بالمناخ القومى العام الذى ساد أوروبا فى ذلك الوقت وبسبب عدة ظروف أخرى ·

ومن أهم هؤلاء الأدباء والمفكرين : يهودا ليف جوردون (١٨٣٠ ـ ١٨٩٢) الذى لعب دورا رائدا فى عصر الهسكالاه ، وأحد هاعام (أشير جينزبرج) (١٨٥٦ ـ ١٩٢٧) صاحب فكرة المركز الروحى اليهودى الذى دعا الى الاصلاح الدينى والى صبغ الحياة اليهودية بالصبغة الأوروبية ، وربى زفى هيرش كاليشر (١٧٩٥ ـ ١٨٧٤) الذى رسم خطة عملية الاستيطان اليهودى فى فلسطين ·

---

(٢٣) ميرون · د : « براكيم ممابو لأشمت شومرون ، محكارى سفروت » (فصول من مقدمة « اثم السامرة » (أبحاث أدبية) ، القدس ، ١٩٧٣ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ·

... بيرتس سمولينسكين (١٨٤١ ــ ١٨٨٥) الحلقــة الواصلة ما بين عصر « التنوير اليهودى » وعصر « الاحياء القومى اليهودى وموشيه ليف ليلينبلوم (١٨٤٣ ــ ١٩١٠) الذى دعا الى الاحياء القومى اليهودى مرتكزا الى أسباب اقتصادية .

وقد حركت حادثة اغتيــال القيصر الــكسندر الثــانى فى عام ١٨٨١ موجــة من الاضــطرابات ضــد اليهود فى المــدن الــكبرى فى القيصرية الروسية . وقــد ساعد هــذا العــامل بالاضــافة الى عوامل أخرى مثــل عــدم القــدرة على توصيل أفــكار أتبــاع الهسكالاه للجمــاهير اليهودية لأنهم كانوا من الارستقراطيين الذين لا يضيرهم الاندماج اقتصــاديا على عكس سائر الطبقـــات اليهودية ، وظهور القوميــات الرجعيــة ، وعــدم ملاءمة الظروف الثقافيــة فى روســيا لانجاح أهداف الحركة ، هذه العوامل وغيرها أدت الى فشل حركة الهسكالاه والى بروز حركة القومية اليهودية على السطح وبداية الصهيونية بمضمونها السياسى (٢٤) .

---

(٢٤) راجع بهذا الخصوص (الهسكالاه) :

(أ) الشــامى . رشــاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبرى الحديث مع نماذج مترجمة ، المرجع السابق ، ص٤٧ــ٥٤

(ب) المسيرى . عبد الوهاب (دكتور) نهاية التاريخ ، المرجع السابق ، ص ٧ ــ ٢٨ .

(حـ) لاحوفر . ف : « تاريخ الأدب العبرى الحديث » ، المرجع السابق الجزء الأول والثانى .

(د) Sachar. Howard Morley : The caurse of Modern Jewish History Achelta Book, New York, 1958, p. 47 — 220.

(هـ) ها انسكلوبيديا هعفريت (دائرة المعارف العبرية) .

(و) جودايكا (دائرة المعارف اليهودية) .

مولد وتطور القومية اليهودية « الصهيونية »
(١٨٨١ ـ ١٩١٧)

خلال الفترة مابين حدوث الاضطرابات التى وقعت فى عام ١٨٨١ ـ وهو التاريخ الذى ميز نقطة تحول فى حركة الهسكالاه انتهت بفشلها فى شرق أوروبا ، وبين قيام الثورة الروسية فى عام ١٩١٧ ، حدثت نقطة تحول الى البلاد السلافية (شرق أوروبا) فيما يتصل بالأدب العبرى ، وظهر كتاب وأدباء للرواية والقصة القصيرة والأشعار والمقالة وغيرها • وكان أشهر من ظهر فى ميدان الرواية هو (شالوم يعقوب ابراموفيتش ١٨٢٦ ـ ١٩١٧) المشهور باسم « مندلى موخير سفاريم » (مندلى بائع الكتب) ، الذى اشتهر بأسلوبه الشعبى وخلق أسلوبا جديدا ، وأعاد خلق الحياة اليهودية فى روسيا فى القرن التاسع عشر بحنكة العالم الاجتماعى وريشة الفنان • وقد سار على هذا النهج فى الأسلوب كل من الأديب المعاصر شموئيل يوسف عجنون (١٨٩٧ ـ ١٩٧٠) ، وحييم هزاز (١٨٩٧ ـ ١٩٧٢) اللذين استمدا لغتهما من مصادر العهد القديم والمشنا والتلمود واستخدموها بشكل واسع فى أعمالهما • كذلك فان هناك عددا من الأدباء الذين تظهر آثار روايات مندلى موخير سفاريم فى قصصهم ورواياتهم من أمثال : يتسحاق ابراهام بركوفيتس (١٨٨٥ ـ ١٩٦٧) ، ويوسف حييم برينر (١٨٨١ ـ ١٩٢١) ، وأهارون ابراهام يتسحاق واليعزر شتينمان ، والأدباء الشبان من أمثال موشيه شامير (١٩٢١) ، وسميلانسكى يزهار (١٩١٦) •

وخلال هذه الفترة ظهر كذلك عدد من الشعراء من أمثال حييم نحمان بياليك (١٨٧٣ ـ ١٩٣٤) شاعر الصهيونية وأمير الشعراء العبريين ، وشاؤول تشيرنحوفسكى (١٨٧٥ ـ ١٩٤٣) الذى أدخل الروح الهلينية الى اليهود ، ودافيد فريشمان (١٨٦٥ ـ ١٩٢٢) الذى فتحت ترجماته من الانجليزية والألمانية والروسية الى العبرية مجالا واسعا للادباء الشبان -

عشر وبداية القرن العشرين دون الاشارة الى (اليعزر بن يهودا ١٨٥٨ ـ ١٩٢٣) الذى زود الصهيونية بالعنصر الثانى من عناصر الايمان بالدولة اليهودية وهو احياء اللغة العبرية (٢٥) .

وخلال هذه الفترة أثرت حركة « الاحياء القومى اليهودى » (الصهيونية) تأثيرا متسلطا على الأدب العبرى ووجهته لخدمة أغراضها باثارة الحب الأزلى لفلسطين بين اليهود دون التبرير النظرى لأولوية القومية فى الحياة اليهودية . ونتيجة لذلك فقد أنتج فى هذه الفترة أدب شامل ذو صبغة اعلامية كرس جزءا من طاقته لاثبات أن الممارسة العملية لاستيطان فلسطين هى الوسيلة الوحيدة لتحسين الحالة الاقتصادية لليهود والتخلص من المعاداة للسامية . ونظرا لذلك فان الانتاج الأدبى للشاعر والأديب كان يعتبر انتاجا قوميا بقدر ما يحقق فى اطار العودة لصهيون (٢٦) .

---

(٢٥) Encyclopedia Judaica, Vol. 1

(٢٦) Maximan. Meyer : A History of Jewish literature (1880 — 1935), Thomas Yoseloff, New-York, London, 1960, p. 40.

أدب الهجرتين الثانية والثالثة : اذا كان التمييز الدقيق بين عصر خلق أدبى وعصر آخر يجب أن يكون قاطعا ، فانه من الصعب ، بوجه خاص ، التمييز بين مرحلة والمرحلة التالية فى الأدب العبرى الحديث ، وذلك لأن الخط الفاصل بين ما يسمى (الشتات) وفلسطين كموضوع للادب العبرى الحديث ليس واضحا تماما ، ومن السهل المرور عليه بسرعة ٠

والتحول التاريخى فى الموضوع الرئيسى للادب العبرى الحديث من وصف حياة اليهود فى خارج فلسطين ، الى احياء حياتهم فى فلسطين، ثم وصف الواقع الاسرائيلى دون اشارة الى (الدياسبورا : الشتات اليهودى) ، كل هذا يوضح سمة فريدة لهذا الأدب فى فترته الحديثة ٠ فجنبا الى جنب نجد كتابا ينتمى عملهم الأدبى سواء من حيث الموضوعات أو الأسلوب الى أجيال مختلفة ، ومن الطبيعى أن يظل هناك تعاقب لدرجة أننا نجد فى عمل كل كاتب على حده تغييرات نتجت عن تغيير موقفه من الشتات وثقافة الشتات (٢٧) ٠

ان الخلفية الفلسطينية كأساس للحبكة القصصية أو كنقطة محورية شعرية قد بدأت فى الظهور فى الأدب العبرى فى جيل بياليك (وربما قبل ذلك) (٢٨) ان « سينحول وكشالون » (الثكل والفشل) ليرميز و « جبعت همول » (التيه الرملية) و « ليلوت » (ليالى لعجنون) هى قصص فلسطينية ، وبنفس القدر فان « يردنيت » و « بياعار بحديره » (فى غاية حديره) لشمعونى ـ هى قصائد فلسطينية ٠

---

(٢٧) الشامى ٠ رشاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبرى الحديث، السابق ، ص ١٢ ٠

(٢٨) حنانى ٠ يسرائيل : « ريشيت هسبورهئيرتس يسرائيلى » بداية القصة الفلسطينية ، مجة « مولاد » ، يونيو ١٩٦٢ ، ص ١٦١ ـ ١٦٢ ٠

ما كانت هامة كارهاصات أولى لـكشف الواقع الجديد فى هذه البـلاد ، الا انهـا لم تكن مفترق طرق فى مسـار الأدب العبرى ، ومعنى هـذا ، أن « الارهاصات » الأولى لأدب البـلاد . وبصـفة خاصـة تلك الانتـاجات التى صيغت على خلفيـة الفترة العثمانيـة ، لم تـكن تحتوى بعد على أى اختلاف موضـوعى عن مجمل الأدب العبرى الذى كتب فى تلك الفترة خارج فلسطين والاقوال واضحة : ان قصص برينر الفلسطينية لا تختلف من حيث مضمونها عن قصصه الأخـرى ، الجالوتيـه (المتصـلة بما يسمى المنفى)، كما أن قصص يافا الخاصـة بعجنون لا تكشف عن رؤية مختلفة عن تلك التى تتضح فى قصصه الشرق أوروبيـة ، وأشـعار شمعونى كانت ماتزال تكتب بالوزن الاشكنازى القـديم ، وفقـا لنموذج أشعار تشرنم نسكى • ورغما عنـا نقول ، ان هؤلاء الأدباء ، مثل رفاقهم من معـاصريهم القريبين منهم ، بالرغم من أنهم صـاغوا موضـوعات فلسطينية مستوحاه من طبيعة البـلاد ، الا أنهم لم يبـدأوا عصرا فنيـا جديدا ، يختلف عن سابقه فى انه فلسطينى المضمون •

ان العاملين الحاسمين ـ الرؤية الأولى فى العـالم والارتبـاط الأولى باللغـة العبرية ـ قد ارتبطا عندهم بشكل قاطع بواقع المنفى •

ان الرؤى الأولى ، و « الشلاق ـ والأساليب اللغوية الموجهة لها ، وفقـا لوصف بيـاليك (*) ، هى معـايير داخليـة يمكن الاستناد اليهـا من أجل تمييز الفترات الأدبيـة • ان جيل بياليك ، الذى وصل الى ذروة التعبير العبرية الحديثـة حتى أيامنا ، قـد تميز كله برؤية شرق أوروبيـة « جالوتيه » : مرتبطة بما يسمى بالمنفى ، وبلغـة « ممتـازة » ، ليست لغة

(*) فى الفصل الأول من (« سفيح » ـ النبت الشيطـانى) أشـار بيـاليك بتوسع وصفى الى مصيرية مشاهـد الارتوار ، وفى مقالة « جيلوى وكيسوى بالاشون : التوضيح والتورية فى اللغة) • أشار الى اشكاليـة التعبيرات اللغوية التى توجهها (كل كتابات بياليك ـ ص ١٩٣) » •

واحدة . وحتى بالنسبة لجيل شلونسكى وجرينبرج ومن واصلوا بعدهم (ش. شالوم ولئيه جولدبرج . وناتان الترمان) ، فانه كان مازال أسيرا رغما عنه لهذه الرؤى الشرق أوروبية ، ولروح اللغة المرتبطة بهذه الرؤى. ولم يؤد اللقاء في بلد جديدة بشكل تلقائى الى رؤية جديدة .

صحيح انه قد تغيرت طريقة التعبير (المقطع السفاروى ، واطارات فكرية مستحدثه) ، ولكن أبناء هذا الجيل ظلوا خاضعين للرؤى الأولى الخاصة به ومصادر لغته ، ولم يهربوا منها بالرغم من كل استحداثات الصياغة وطرق التعبير . لقد كانوا استمرارا لجيل بياليك وتشرنحوفسكى ، أحيانا عن وعى (ش. شالوم) ، وأحيانا عن غير وعى بدون ارادة (شلونسكى) . لقد طوروا تيارات جديدة ، وجددوا فى علم عروض الشعر وفى النثر ، ولكنهم لم يخلقوا « فترة » جديدة . وهكذا فان التقارب فى المصادر اللغوية وفى الرؤى الأولى يعتبر بمثابة علاقة داخلية ، ومصيرية ، تربط ما بين الظواهر بالرغم من كل التناقضات وتوحد مابين الكتاب المختلفين فى مجموعة أدبية واحدة .

وهذه المعايير - الرؤى الأولى والعلاقة باللغة - هى التى تحدد تحديدا داخليا الفترة الجديدة . ونحن نقصد بهذه الرؤية الفلسطينية الجديدة والأسلوب الفلسطينى ، اللذان يرضعان من واقع هذه البلاد ، ومن مناظرها الطبيعية ، ومن العلاقات الانسانية فيها ، ومن أشخاصها ومن مشاكلها الروحية ، ومن مشاريعها ومن حروبها ، ومن كل ماتحتويه ، ويتضح اتضاحا جليا فى انتاج جيل من الأدباء الفلسطينيين . وهنا مفترق طرق بين فترة وفترة أخرى : ان الافتراضات الأولية قد استبدلت بأخرى. وبدون الموافقة على أى افتراض « كنعانى » بل من خلال اعتبار أدبى بحت يمكن القول ، ان نمو الرؤية المنطوية على علاقة مادية الى العبرية كلغة أم ، يحدد مصطلحا جديدا هو : الأدب الفلسطينى الحديث « الذى يعتبر بمثابة وحدة معينة وخاصة داخل الأدب العبرى الحديث .

[illegible] من أبناء البلاد أو ممن تربوا فيها (٢٩) . وهكذا فان المعيار في تحديد ما يمكن أن نسميه « الأدب العبرى الفلسطينى » أو « أدب الهجرتين الثانية والثالثة » بمثابة وحدة معينة وقائمة بذاتها داخل الأدب العبرى الحديث ، هو الرؤية المنطوية على العلاقة المباشرة بفلسطين من ناحية ، واستخدام اللغة العبرية كلغة أم من ناحية أخرى .

أما فيما يتصل بالبداية التاريخية لهذا التيار من الأدب الحديث، فان سنوات ظهور أوائل الممثلين الفلسطينيين قريبة من بداية الانتداب البريطانى ومتداخلة معه . (نشرت استير راب أشعارها الأولى فى عام ١٩٢٢) . لقد كان الانتقال من الحكم العثمانى الى الحكم الانتدابى بمثابة تغيير جوهرى فى المنظور السياسى : لقد جاء الحكم البريطانى بوعد بلفور نوفمبر ١٩١٧ وتحدث بشكل رسمى عن وطن قومى يهودى .

وقد كان المنظور الجديد حقيقة خارجية ، سياسية ولكن فى الداخل استيقظت معه علاقة حقيقية جديدة تجاه البلاد . ان الهجرة الثالثة ، التى سرعان ما جاءت قد جددت دفعة واسعة فى مشروعات الاحتلال وفى الحركات الفكرية . وقد كانت الآفاق الجديدة ، والانجازات الحقيقية ، والاحتمالات البادية للعين ، أساسا لتجديد الرؤية الذاتية . (كانت بدايات الأدب الفلسطينى منطوية على الواقع الريفى ، والاستيطانى العامل وحركة العمال) .

وفى الفترة السابقة ، الفترة العثمانية ، سادت كذلك فى البلاد ، وحتى فى المستوطنات العبرية وفى حركة العمال ، رؤية جالوتيه (مرتبطة بما يسمى المنفى) من حيث مضمونها (برينر وعجنون ومعاصريهم) ؛ ولكن سنوات الانتداب كانت بمثابة سنوات « الدولة فى الطريق » ..

---

(٢٩) لوز . تسفى: « متسيئوت‌ضيآدم لسفروت هئيرتس يسرائيليت » . الواقع والانسان فى الأدب الفلسطينى ، دار نشر دبير . تل أبيب ، ١٩٧٠ ، ص ٧ ـ ٩ .

التجربة الجديدة الى تعبير جديد · وهكذا فانه سرا وعن غير وعى حدث التغير فى الرؤية ، الذى ادى الى نشأة الأدب الفلسطينى (٣٠) ·

هذه القصيدة الطريق الى « الدياسبورا » الى فلسطين ، واللحظة التى تحول فيها اليأس القاتل الى قوة هائلة ، و أ٠أ٠ كافاك ١٨٨٠ هاجر الى فلسطين عام ١٩١١ وتوفى عام١٩٤٤ ، وأفيجدور همئيرى ١٨٩٠ وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢١ وتوفى عام ١٩٧٠ ويهودا يعارى (١٨٩٩ هاجر الى فلسطين ١٩٢٠ وتوفى عام ١٩٦٦) الذى تحتل روايته « بثور يحل : فى ضوء الترقب ، مكانة هامة بين قصص الهجرة الثالثة ، حيث تبدأ فى المنفى ، حيث خراب الحياة ومن هناك يأخذ أبطاله الى فلسطين ومشاكلها ·

وتتلاحم مع هذه المرحلة دون فاصل على الاطلاق الانتاجات الأدبية المثلة لما يسمى « الأدب الكيبوتسى » ، وهو الأدب الذى يصف محاولات صياغة الحياة اليهودية فى اطار تجربة المستعمرات اليهودية الاشتراكية (الكيبوتس) · وأدب الكيبوتس هو أدب أشد نقدا ومشبع بالنغمات الأيديولوجية القوية من ناحية ، ويتسم بفردية متطرفة من ناحية أخرى · ومن أبرز ممثلى هذا الأدب س٠ر ايشنتاين (ولد فى بولندا عام ١٩٠٢ وجاء الى فلسطين عام ١٩٢٠ وتوفى ١٩٤٢) ودافيد ماليتس (ولد عام ١٩٠٠ وجاء الى فلسطين ١٩٢٠) ، اللذين يصنعان بدايات مستعرة (عين حيرود) وتعتبر مسألة اندماج الفرد فى حياة الطائفة أساسا بالنسبة لهما ·

وما زال هذا القطاع الخاص « بالأدب الكيبوتس » كتجربة يهودية مستقلة داخل فلسطين مستمرا كمظهر من مظاهر الأدب الاسرائيلى المعاصر .

---

(٣٠) لوز · تسفى : المرجع السابق ، ص ٩ ·

وبالنسبة لملامح أدب هـذه المرحلة ، فان « هناك سمة يمكن ادراكها على الفور من خلال الانتـاج الأدبى لهـذه المرحلة والذى ينتمى اليها ، وهى العلاقة الوثيقة بين الايديولوجية والتعبير الأدبى ٠

ان هـذين العنصرين يندمجان معا فى الصـورة الأدبيـة لمرحلة الهجرتين الثانيـة والثالثة ٠ وهـذا بالطبع ليس محض مصادفة وذلك لأن الهجرة الى فلسطين كانت خطوة اتخـذت من خلال موقف ايديولوجى معين، وكان لابد وان تـكون المعركة الأيديولوجية جزءا من التجربة الموصوفة فى العمل الأدبى (٣٢) ٠

والظاهرة التى تلفت النظر فى الانتـاج الأدبى لهذه المرحلة هى أن الشعر كان هو المظهر الغـالب فى هـذا الانتـاج ، بينما كانت القصـة القصيرة هى الأكثر شيوعا عن الرواية فى مجال النثر ٠

ويرى رأوبين فالنـدور أن سبب هـذا يرجع الى أن الحياة فى فلسطين فى بداية هـذا القرن لم تستطع أن تعبر عن نفسـها فى علاقات منتظمـة وممهدة للنثر الأدبى ، وليس مرجع ذلك فقط ان بنـاء المجتمع فى البلاد لم يكن يحظى بالاستقرار ، ولـكن لأنه كان حتى من المستحيل رؤية بناء المجتمع وصورته سلفا ٠ لقـد كانت حيـاة البـلاد الخاصـة بالهجرتين الثانيـة والثالثة مشبعة بالرؤى المستقبلية وبأشواق ممزقة غير مفهومة ، وهنـا

---

(٣١) راجع : × الشامى ٠ رشاد (دكتور) : لمحـات من الأدب العبرى الحديث ، السابق ص ٢٦ ـ ٢٧ ٠

× الشامى رشاد (دكتور) : الأدب الاسرائيلى لجيل حرب ١٩٤٨ بين الالتزام الصهيونى والبحث عن الذات ، مجلة شئون فلسطينية ، عدد ٩ ، مايو ١٩٧٢ ، بيروت ، ص ١١٦ ٠

(٣٢) الشامى ٠ رشـاد (دكتور) : المرجع السابق ، ص ٢٢ ٠

أيام الهجرة الثالثة المجالات الجديدة للقصة الفلسطينية ، واتجاهها ومقاصدها (٣٢) ٠

ويهتم أدب هذه المرحلة بوصف بدايات الحياة اليهودية فى فلسطين ومع تعاقب موجات الهجرة اليهودية اليها . والعقبات التى صادفتها ، والانجازات التى حققتها ، والصراعات النفسية والروحية التى خاضتها هذه الجماعة فى محاولة التكيف مع الحياة والواقع الجديدين ٠

لقد كانت القصة فى مرحلة الهجرة الأولى بسيطة ٠ لقد كان الشاب يعرف ماهو أمامه ويسير نحو مراده فى طريق مستقيمة ٠ وكانت مطامح الهجرة الثانية أكثر تعقيدا ، ولكنها تركزت هى الأخرى فى دائرة خصوصية صغيرة ٠ وقد ولدت الهجرة الثالثة فى فترة خراب ودمار وعبر طرق مشبعة بالدم واليأس ٠ لقد هام الناس على وجوههم دون أن يرى كل منهم الآخر ، وتمزقت المثاليات والمطامح السابقة اربا ـ ولم يكن يعرف أى شخص ماهو مراده ٠

ان الشبعانين والمرتاحين لا يتركون بسهولة طريقهم المهد ٠ وكان المتمردون هم الذين يعانون والجوعى ٠ لقد جذبت فلسطين اليها فى العشرينات فاقدى الراحة النفسية ، والمؤمنين والكافرين واليائسين والمتحمسين ٠

ولذلك فان القصة الخاصة بالهجرة الثالثة كانت تائهة وغامضة ٠ اننا نشعر فيها بفناء الفتى المتحمس ، وبالحالة النفسية للفتيان الضائعين التائهين الذين يبحثون عن خلاصهم ولكننا لا نعرف ماهى مطامحهم ولا سبب خيبة أملهم وحزنهم ٠ انهم لا يعرفون أنفسهم ، وقد تاه الأديب معهم ٠

---

(٣٢) فالندور ٠ رأوبين : « سبور هعلياه هشليشيت » قصة الهجرة الثالثة ، مجلة « متسودا » ، العدد رقم (٤) ص ٣٧٤ ٠

سبعة أضعاف ، ذلك لأن هؤلاء الفتيـان لم يحضروا معهم نبوءة واحـدة بل نبوءات كثيرة ٠

لقد جاءوا من عالم مضطرب ، جائعون للخبز وللروح ، مشتاقون للراحة وللعمل ٠ وفى ضباب هذه النبوءات تاهت القصـة الفلسطينية(٣٤)٠

ومن أبرز ممثلى هذه المرحلة : (يوسف حييم برينر ١٨٨١ ـ١٩٢١) و (ش٠ شالوم ١٩٠٥ وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٢) ، والشـاعر أورى تسفى جرينبيرج (١٨٩٤ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٤ وما زال حيا)، وأهارون دافيـد جوردون (١٨٥٦ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٠٤ وتوفى عام ١٩٢١) ، والشاعرة ليئـه جولدبرج (ولدت عام ١٩١١ ، وهاجرت الى فلسطين عام ١٩٣٦ وتوفيت فى يناير ١٩٧٠) ، والشاعر ناثان الترمان (ولد عام ١٩١٠ ، وهاجر الى فلسـطين عام ١٩٢٥ ، وتوفى فى مارس ١٩٧٠) ، والأديب شموئيل يوسف عجنون (١٨٨١ ــ ١٩٧٠) ، وحييم هزاز (١٨٩٧ ــ ١٩٧٣) ، واسحق عدان (١٨٩٩ ، وجاء الى فلسطين عام ١٩٢٠ وتوفى عام ١٩٥٤) وتعتبر قصيدته الـكبيرة « ماسادا » المعبر الـكلاسيكى عن فترة الهجرة الثالثة ٠

بقلم / رشاد عبد الله الشامى
أستاذ مساعد الأدب العبرى الحديث
بكلية الآداب ــ جامعة عين شمس

---

(٣٤) فالندور ٠ رأوبين : المرجع السابق ، ص ٣٧٧ ٠

الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة

احمد الحملى

من المعروف أن أقلاما كثيرة قد تناولت هذا الموضوع بالدراسة والتحقيق ـ والتحليل الى حد قد يدعو البعض الى القول بأن هذا الموضوع أصبح من الموضوعات المستهلكة والمعروفة ـ لأنه لم يعد هناك مبرر لاعادة الكتابة فيه أو الحديث عنه ـ غير أن قواعد المنهج الحديث فى الدراسة تقتضى دائما متابعة مثل هذه القضايا بالتحقيق والتحليل للكشف عن المزيد من الحقائق من حولها وتبصير القارىء بكل جديد ينتهى اليه المفكرون والمحققون فى أبحاثهم ودراساتهم ولذا رأينا أنه من المناسب أن نأخذ بقواعد المنهج الحديث فى هذا المجال ـ وأن نفتح من جديد ملف الفكرة الصهيونية ـ نقول ان الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع انتهت الى عدة آراء لعل من أبرزها ـ ونقول «لعل» لفتح الطريق أمام أى اجتهاد آخر فى الرأى ٠

أولا : ان الفكرة الصهيونية لم تكن وليدة حدث أو ظرف أو تغيير حل بأوضاع الطوائف اليهودية فى فترة زمنية محددة بل كانت تعكس التطورات والأحداث التى مرت باليهود عبر أجيال وأجيال منذ بدء عصر التشتت حتى العصر الحديث من كافة الجوانب ـ ومن أبرز هذه الحقائق أن أبناء الطوائف اليهودية فى كل مواقفهم وعبر عصور شتاتهم قد حرصوا على الارتباط بأرض اسرائيل القديمة فى كل صلواتهم وأدعيتهم ومسلك حياتهم وأمانيهم القلبية ـ بمعنى أن أرض اسرائيل كانت دائما مصدرا للوعى الذاتى لليهود فى كل مكان ـ وأنه من الصعب أن نتحدث عن شخصية الفرد اليهودى دون أن نأخذ فى الاعتبار هذه الصلة الدائمة ٠

... بأرض اسرائيل القـديمة قـد اختفت من حيـاة الشعب اليهودى لتحول اليهود الى مجرد طائفـة يهودية مثل سـائر الطوائف الدينيـــة الأخرى ــ ومع ذلك نصل هنــا الى رأى يطرح لأول مرة حول هـذه القضـية ــ وهــذا الرأى يقول :

انه من السهل أن نجد أن صلة الشعب اليهودى بأرض اسرائيل القديمة استمرت بشكل لا مثيل له لدرجة تدعو الى القول أن هـذه الصـلة كانت العنصر الأساسى فى تشكل شخصية شعب اسرائيل ــ وأنه لولا وجود هذه الصلة لتحول اليهود الى مجرد جمـاعة دينيـة بحتــه الا أن هـذه الصلة لم تؤد الى تغيير أساسى من صـورة شـتات الشعب اليهودى فى العـالم ــ ولذا يجـدر القول بأنه لولا الشخصية القومية ما أمكن ترجمة هذه الصلة الى حركة جمـاهيرية ذات مضمون اجتماعى كبير ــ كان فى مقدورها أن تغير من مسار التاريخ بالنسبة لوضع المجتمع اليهودى فى أرض فلسطين ــ وان ظهور الصهيونيـة الحديثـة هو وحده الذى أتاح لليهود القيـام بدور عملى ــ وتحول الأمل الى عمل ــ وأصبحت أرض فلسطين مركز النشـاط للشعب اليهودى ٠

ومن حق المؤرخين أن يتساءلوا لماذا ظهرت الحركة الصهيونية بالذات مع نهـاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الحالى ؟

ليس هنـاك شك فى أن الصهيونيـة الحديثـة قـد اعتمدت فى عملية البنـاء الذاتى على عمق اللهفـة فى العودة الى أرض فلسطين وان التحرك الايجابى الذى حول اللهفـة الى حركة والصـلاة الى عمل تاريخى لم يعطى ثماره الا فى نهاية القرن التاسع عشر ٠

وقد يتساءل البعض لمـاذا ظهرت الصهيونيـة الحديثـــة فى هـذا التـاريخ بالذات ؟

نرى ان السبب فى نمو الحركة الصهيونية الحديثة يرجع الى تصاعد موجة معاداة السامية مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر ـ والى الاضطرابات التى وقعت فى روسيا عام ١٨٨١ وقضية دريفوس ـ وتصاعد موجة العداء للسامية فى فرنسا ·· الخ ـ والحقيقة أننا هنا لسنا بصدد تفنيد هذه المسببات بل نعرض فقط لجوانب الفكرة الصهيونية الحديثة كما يراها المحققون والدارسون فى المؤسسات العلمية اليهودية حتى يكون أمام الباحث أو الدارس العربى رؤية ولو مختصرة عن وجهة نظر الجانب الآخر ·

لذا نعود ونتساءل ـ انه وان كانت معاداة السامية وكراهية اليهود هى التى الشرارة التى اشعلت حماس الصهيونية الحديثة ـ فهل كانت كراهية اليهود هى الظاهرة التى تميز أحداث القرن التاسع عشر؟ واذا كانت معاداة السامية هى التى أسهمت فى ظهور الحركة الصهيونية ·· أما كان يتعين على الصهيونية أن تظهر فى عصور سابقة سارت فيها كراهية اليهود بشكل خطير ـ يفوق فى خطورته ما كان يتعرض له اليهود من كراهية فى القرن التاسع عشر ـ أيام حملات الصليبيين وبعد طرد اليهود من أسبانيا وأيام محاكم التفتيش ؟ واذا كان كل تاريخ اليهود يتميز بمعاداة السامية ـ كان هناك ما يدعو الى ظهور الحركة الصهيونية فى القرن التاسع عشر ؟·

واذا سلمنا جدلا بالقول بأن الاضطهادات اليهودية قد صاحبت بشكل أو بآخر كل تاريخ اليهود ـ فلماذا لم تظهر الحركة الصهيونية قبل ذلك ؟ وهل معاداة السامية فى القرن التاسع عشر أحدثت مالم تحدثه محاكم التفتيش والاضطهادات والتفرقة طوال الأجيال السابقة ؟

فضلا عن ذلك فان الاضطرابات التى تعرض لها اليهود عام ١٨٨١ فى روسيا قد دفعت بالكثيرين منهم الى الهجرة ولكن الأغلبية منهم قد توجهت الى دول الغرب والى الولايات المتحدة وكندا وانجلترا وأمريكا الجنوبية وجنوب أفريقيا وأن نسبة قليلة جدا لا تزيد عن نسبة ١٪ عن مجموع اليهود الذين غادروا روسيا القيصرية قد توجهت الى أرض

[illegible] الهجرة الى أرض فلسطين كانت بمثابة الطابع الجديد فى التحرك اليهودى لأنه حتى مع وجود هجرات يهودية سابقة ـ لم تجد مثل هذه القلة الضئيلة تتجه الى أرض فلسطين للاقامة فيها ٠

ثانيا : لابد من دعوة رجال البحث والدراسة الى الاجابة على هذا السؤال مرة أخرى لماذا أفرزت أحداث القرن التاسع عشر حركة تاريخية لها مضمونها الاجتماعى والسياسى حركة أتاحت الفرصة أولا أمام قلة قليلة من اليهود للرد على معاداة السامية لا بأسلوب الدفاع السلبى وانما بأسلوب الهجرة الى مكان أفضل ثم البحث ثانيا عن الوطن القومى وينبغى أن نذكر أنه على الرغم من تصاعد الأعمال المعادية للسامية فى نهاية القرن التاسع عشر الا أن الفترة التى تلت الثورة الفرنسية كانت من خيرة السنوات التى عاشها وعرفها اليهود منذ بدء عصر الشتات ٠

ثالثا : اذا ما درسنا أحداث القرن التاسع عشر أو على وجه الدقة أحداث الفترة مابين ١٨٥٠ حتى عام ١٩١٤ فاننا نضع أيدينا على الحقبة التاريخية التى شهدت ثورة راديكالية فى أوضاع اليهود فى المجتمع العام ـ وأنه لابد وأن نذكر أنه فى بداية القرن التاسع عشر كان اليهود يعيشون فقط على هامش المجتمعات سواء من الناحية الجغرافية أو من الناحية الاجتماعية ٠

ولذا ندعوا الدارسين هنا الى البحث حول الأسباب والظروف التى أدت حتى قبيل نهاية القرن التاسع عشر الى نجاح جماعات متكاملة من اليهود فى أن تشق لنفسها طريق نحو مركز وقيادة المجتمع الأوربى حتى قيام الثورة الفرنسية ـ وكان المجتمع الأوربى فى بداية القرن التاسع عشر يعتبر نفسه المجتمع اللايهودى الأوربى ويرى فى نفسه مجتمعا مسيحيا على استعداد وفق شروط معينة أن يسمح للاقلية اليهودية بحرية العبادة وأن يتحمل هذه الأقلية بين صفوفه شريطة أن تعلن هذه الأقلية علانية وصراحة أنها أقل درجة من المجتمع المسيحى الأوربى ـ وشريطة ألا تتمتع بالمساواة الكاملة فى الحقوق ـ

رابعا : ان الثورة الفرنسية وما تلاها من انظمة هي التي اتاحت لليهود لأول مرة فرصة دخول المجال الاقتصادى والاجتماعى وعن طريق ذلك وجد اليهود لأنفسهم مكانة فى المجتمع العام .

ومن واجب الدارس أن يتوقف قليلا عند مغزى هذا التطور فى حياة اليهود فى أوربا حتى عام ١٨١٥ كانوا يعيشون فى القرى وضواحى الريف ولم تكن تعيش فى المدن الكبرى سوى قلة من اليهود - وعلى هذا لم تتاح أمام اليهود الفرصة للالتحاق بالمدارس والمعاهد وكانت أغلبيتهم تمتهن أعمال السمسرة والوساطة الاقتصادية وهى من المهن التقليدية عند اليهود - وما كان لليهود وجود يذكر فى الاقتصاد العالمى وما كان لليهود وجود يذكر فى صفوف الباحثين والكتاب والعلماء - ولم كن لهم نشاط فى مجال السياحة أو قيادة المجتمع أو على قمة الاقتصاد - وخلال مائة عام أى خلال الفترة من عام ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ حدث تغيير جذرى فى حياة يهود أوربا - وانتقل مركز ثقل السكان اليهود جغرافيا من الضواحى الى المدن - وزاد عدد السكان اليهود فى المدن الكبرى فى أوربا وأمريكا بالمقارنة الى نسبة عدد سكان هذه المدن - وزادت نسبة عدد السكان اليهود بشكل واضح فى فينا - برلين - وارسو - بودابست - باريس - لندن - نيويوك - شيكاغو - فيلادلفيا - وأصبح اليهود يحتلون مراكز مرموقة فى مجالات الفكر والصحافة والأدب والفن ووصل عدد اليهود فى الجامعات والمعاهد من الطلبة والمدرسين الى نسبة تفوق أضعاف المرات نسبتهم فى حجم السكان حدث كل هذا خلال جيل واحد أو خلال جيلين وبرز اليهود فى المجال السياسى ولا سيما فى الحركات الثورية لدرجة أنه لا يمكن التحدث عن الثورات فى روسيا دون ذكر دورهم فى هذه الثورات - وقد يصعب الحديث عن الحياة الاقتصادية والمالية خلال القرن التاسع عشر دون أن نذكر مساهمة البنوك اليهودية التى كان يملكها آل روتشيلد على سبيل المثال .

نعود مرة أخرى الى السؤال السابق اذا كان القرن التاسع عشر حقا يعد من أفضل القرون التى مرت على اليهود من حيث المعاناة النسبية

ومن حيث توافر فرص الاندماج فى المجتمع العام والتقدم فى المجالات الثقافية والاجتماعية ـ فكيف اذا ظهرت الصهيونية فى هذا القرن بالذات ؟ الحقيقة أن تطور المجتمع اللبرالى بالذات فى القرن التاسع عشر هو الذى خلق ضائقة جديدة تختلف عن ما سبقها أى ضائقة لم تكن مقصورة على ضائقة اليهود التقليدية ـ كما نجد أن معاداة السامية فى القرن التاسع عشر تختلف عن كراهية اليهود التقليدية لكونها مرتبطة أساسا بالقضايا الاجتماعية وليس فقط بالمبادىء الدينية ـ

ويمكن أن نكتفى بهذا القدر من الحديث على أن يكون لنا لقاء آخر حول موضوع الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة ـ حتى نتعرف على نتائج الأبحاث والدراسات التى أجراها رجال الفكر من اليهود حول هذا الموضوع بدون خجل أو وفق الأسلوب احتواء الأفكار ـ لأنه من حق أى دارس أن يجتهد فى البحث ويفند أو يضيف أو يعدل من هذه الآراء ٠

في الاستشراق الأوربي المعاصر :

قضايا حول الدراسات العربية والاسلامية

مكسيم رودنسون (*)
ترجمة الدكتور محمد حافظ دياب (**)

نختلف - ربما - حول بعض من آراء مكسيم رودنسون فيما يتعلق بمسيرة الحضارة العربية ، والتحديات المعاصرة التى تواجهها وأساليب مواجهتها • لكننا بالتأكيد لا نختلف على أن كتابات هذا المفكر تتمتع بقيمة عالية فى محاولات اعادة النظر والتوضيح ، حول مشكلات اجتماعية وثقافية وسياسية تتعلق بماضى العرب وحاضرهم •

ورودنسون عالم اجتماع فرنسى (هكذا تحلو له التسمية) . له اهتمام خاص بالدراسات العربيـة والاسـلامية • عرفه القراء العرب عبر العـديد من كتبـه التى ترجمت خلال السنوات الماضية ، والتى كان لها صـدى واسع ، لما تحمله من تفسـيرات ساهمت فى تقريب التراث العربى من منـاهج البحث العلمى الحديثة •

(*) نقـلا عن المصـدر التـالى :
Rodinson, Maxime : "L'orientalisme contemporain en Europe : Elements pour la révision des études Arabes et Islamiques", en L'homme et la société, No. 59, Editions Anthropos, Paris, 1982, pp. 159 — 176.

(**) مدرس الأنثروبولوجيا بكلية آداب بنها - جامعة الزقازيق •

مارسيل موسى M. Mauss ، وتعلم اللغـة العربيـة أثنـاء تحصيله الجـامعى • عمل فى بداية حيـاته المهنية مدرسـا بلبنـان ، ويعمل الآن مديرا للدراسـات العليـا بالمدرسة التطبيقيـة ، وأسـتاذا للغـة الحبشية القديمة فى معهد الدراسات العليـا للعلوم اللغوية والتاريخية •

رغم شـيوع اسـتخدام مفهـوم « الاسـتشراق Orientalisme فثمة تنويه لابد من ايراده هنا حوله • فالاستشراق كما أراه مصطلح غير صحيح ، نتج عن عملية تعميم لمجموعة من الموضـوعات والمواد البحثيـة المختلفة ، صنفت بشكل متعسف ضمن تخصص واحـد • وهـو يدل على الطريقـة التى جرى بمقتضـاها استنتاج المصطلح ، ولا يدل على موضوع ذى مضمون واتجاه واحد ومحدد •

وفى رأيى ، أنه لا وجود لمـا يسمى استشراقا ، بل هنـاك مستشرقون Orientalistes فقط ، بمعنى آخر ، ليست هنـاك دراسات خاصـة بالصين ، وأخرى خاصـة بايران ، وثالثة خاصـة بالهند •• الخ ، وانما هناك علوم محددة بموضوعاتها ومشكلاتها الخاصة ، مثل علم الاجتماع ، والاقتصاد السياسى ، واللغة ، والأنثروبولوجيا ، وغيرها • ويمكن أن تطبق هذه العلوم على شعوب أو مناطق مختلفة ، وعى حقبة أو أخرى ، مع الوضع فى الاعتبار خصوصية هذه الشعوب أو المناطق أو العصور •

فيما يخص الدراسات العربيـة والاسـلامية (سنستخدم هذا التعبير تجاوزا) ، فقـد يبـدو وللوهلة الأولى أن المساهمات الأوربية فيها متباينة وأحيـانا متعارضـة ، وأن كل باحث يأخذ مسارا مختلفا عن الآخرين ـ لـكن النظرة الفـاحصة تشير الى ثمة خصـائص مشتركة تجمع بينهـا ، وبالذات خصيصتين أساسيتين همـا :

١ ـ ان هـذه الدراسات هى ثمرة نشاط انسانى عام ، يمكن ملاحظته فى كافة المجتمعات والثقافات تجاه مجتمعات وثقافات أخرى ، وبالأخص تلك التى تربط بينهـا علاقات من نوع أو آخر ، وهو ما يتضح بشكل أوفى فى أوربا بسبب انتشار المعاهد والمراكز البحثية المتخصصة •

جامدة ، بل دينـاميكية ، نتيجـه لظروف التغير في هـذه المجتمعات بعـامة ، واختـلاف هـذه الظروف فى كل مجتمع منها ، بسبب تباين العلاقات الاقتصادية والسياسية والأوضـاع التعليميـة والثقافيـة فيما بينها ٠

وقد لا يكون من الملائم هنـا تتبع تطور المساهمات الأوربيـة في هـذا المجـال ، ومع ذلك ، فمن المفيـد الاشـارة الى أهم المراحل الأساسية التى قطعتهـا ٠٠٠

اولا ـ الاستشراق التقليدى :

والواقع ، فان أية محاولة لدراسة ملامح ومكونات الاستشراق الأوربى المعـاصر لابد أن تضع فى اعتبـارها أنهـا امتداد للجهود السابقة التى تعد بمثـابة نقطة الانطـلاق ، باعتبـار أنهـا كلها تشكل نظـاما فـكريا متماسكا نسبيا ٠ ولست أدرى اذا كان ممكنا فى هـذا المجـال أن نسترعى الانتبـاه لـا يسميه ميشيل فوكو M. Foucault وحدة الأصـول المنطقية للعلوم ٠٠ هـذا النسق العـام الذى تشكل فى القرن التـاسع عشر عبر تأثيرات مختلفة ٠

فمن جهة أولى ، تطور البحث العلمى فى مجـال العلوم الانسانيـة Sciences humaines بشكل تابع ومترابط لمسار المنهج العلمى للعلوم الطبيعيـة ، وفى كافة الاتجاهات ، ومنهـا الاستشراق ، حيث تضاعفت وتخصصت معـاهد الأبحـاث والتعليم ، وسـاد طمـوح نحـو الدقـة والموضـوعية ٠

ومن جهة ثانيـة ، ساهم التوسع فى الأدبيات اليونانيـة والرومانية، واضـافتها الى الحضارات الـكلاسيكية فى دفع عجلة الاستشراق ٠ ولم يقتصر الأمر على هـذه الأدبيـات ، بل ان حضـارات أخرى فى العـالم شكلت كـذلك مصـدرا هاما للطموح والمراجعـة والتقليد ، وهو طموح عام

الأوربيـــة والوعى الأوربى نفسيهما أمام منعطف رئيسى ، تمثل فى التخصص spécialité ، وفى محـــاولة اكتشاف الأفـــكار الوطنيـــة للمجتمعـــات الأخرى وملامحها الأساسية · وقـــد حدثت وقتهـــا فى أوربا ردة فعل ضد « عالميـــة » القرن الثـــامن عشر ، التى تـــكونت انطلاقا من القيمة العالمية للنمط اليونانى ـ الرومانى . ومن ثم كان طبيعيـــا أن تستمر الدراســـات والتصـــورات عن الحضـــارات الشرقيـــة الاســـلامية من خلال هـــذا المنعطف ·

وتجدر الاشارة هنـــا الى تأثير العـــلاقات العملية التى أضحت وقتها أكثر يسرا ، وأكثر تحـــديدا ومتانة مع الشرق المسلم ، وهى علاقات أكدت موقع الغرب المتفوق فى النواحى السياسية والاقتصادية والعسكرية ·

ان الموقف العلمى للاستشراق التقليـــدى كان متسقا مع الموقف العام لفروع العلم فى هذا العصر ، وان لحظنا فيه ملمحا مميزا بشكل أساسى ، هو ما يمكن تسميته « الاحتشـــام المنهجى » Bienséance méthodique .. هـــذا الملمح يتضح فى الحـــذر من التعميمات السابقـــة لأوانها ، خصوصا تلك التى كانت غامضـــة فى العصر السابق ، والتى ـ من جهة أخرى ـ مازالت مطروحة من قبل عـــدد كبير من البـــاحثين والفـــلاسفة · ويتضح كذلك فى التأكيد على أن التحليل الهـــادىء المتعمق يجب دوما أن يســـبق الاستنتاج المتسرع ·

هذه المسألة المفيـــدة لتقـــدم الأبحـــاث ، كانت مرافقـــة لمسألة أخرى قـــد تبـــدو شكلية ، وهى التأكيد على ضرورة القيـــام بعمل جماعى واسع ينكب عليه فريق بحث متكامل ، يقوم كل عضو فيـــه بجزء ضئيل من البحث· وهو أمر نتج عنه ضـــآلة فى « المحصول » واهتمام بالغ بدقة التفاصيل · ومن المؤكد أن ثمة ارتبـــاط بين سيطرة هـــذه الأبحاث التى تتسم بالعمل الجمـــاعى والاهتمام بالتفاصيل وبين الظروف الاقتصادية السائدة وقتذاك،

وقد يكون مناسبا هنا أن نعرض لكلمة جاءت فى احدى التقارير السنوية التى دونها جول مول J. Mohl عام ١٨٤٢ ، وقدمها للمعهد الآسيوى بباريس يقول فيها : « نلاحظ أن الآداب الشرقية كان مقدرا لها ان تثرى بطريقة غير متوقعة حقل الذكاء البشرى ، وخاصة فى مجال تاريخ الأديان والقوانين والمؤسسات السياسية ، حيث الكتابات فيها تشير لنمو لا يمكن تقديره · لكن العلم لا يستطيع أن يسير بالسرعة التى يتطلبها عديمو الصبر من الذين يتوقعون كشوفا جديدة · فنشر النصوص والترجمات ، التى لا يمكن لغيرها أن تعطى قاعدة راسخة للابحاث ، لم تنفذ الا ببطء · والذين يتابعون هذه الحركة ، ويطلبون نتائج عامة ، لا يحصلون الا على مقتطفات يصعب تبين أهميتها ، لأنها تنتمى لمجموع هائل لا نستطيع تقديره نظرا لاتساعه » ·

نفس الكاتب ذكر عام ١٨٤١ أنه : « لا يكفى أن نردد بأن نشر المخطوطات الشرقية الهامة ، هو الحاجة الأهم والأكثر الحاحا لدراستنا · ان الانطباع الذى جعل الاستعمال المادى للكتب ميسرا لم يخلقه سوى العمل النقدى الذى قدمه علماؤنا لروائع كل الآداب · وليس سوى الذكاء الأوربى يستطيع ولوج عالم الشرق فى اتجاه اعادة بناء التاريخ البشرى ، وهو هدف مازلنا بعيدين عنه ، وان كان السبيل اليه محددا بوضوح ، صحيح أننا نتقدم رويدا على طريق هذا الهدف ، لكن هذا التقدم ذا القيمة بما تحقق قبلا ، ضئيل بالقارنة مع ماهو مأمول » ·

ان سبر غور هذه المسائل من جهة ، والمهام المنوط تحقيقها من جهة أخرى ، توحى ببرنامج يتحقق رويدا · وهو برنامج يتمتع بتأييد غالبية العلماء ، وسوف ينتهى بتشكيل خبرة واسعة ووثائق عالية القيمة · وقد يبدو من غير المجدى هنا الدخول فى تفاصيل ماتم أثناء عصر

الى ما تحقق من مخطوطات صنفت ونشرت بطريقة نقدية مفسرة ومحللة، اضافة الى مجموعات الببليوجرافيا ، والموسوعات ، والقواميس ، والقواعد اللغوية .. الخ ، فى نفس الوقت الذى تكونت فيه أطر راسخة ، يمكن الانطلاق منها الآن بشكل مأمون ، وأبرزها الأعمال التاريخية السردية التى ننسى حاليا أنها ضرورية أساسا حتى عندما نريد تجاوزها .

الموقف الذى حاولنا تحديده عبر الكلمات السابقة ، يتلخص اذا فى نمط الأعمال المتتابعة فى مجال الاستشراق أو فى اتجاهه ، وذلك لتحديد ماحققناه ، والذى كان من الطبيعى أن تنبثق عنه مزايا وأخطاء شخصية لدى العلماء ، وهى مزايا وأخطاء لم نزل نستشعرها فى مجمل الانتاج العلمى للعصر .

أما الجوهرى كما يبدو لى ، فهو أن الممارسة الملائمة ، ممتدة وصعبة ، وهى المطلوبة لهذه المهام (خاصة تعلم اللغات وقراءة المخطوطات .. الخ) . كما أن هذه الممارسة الصبورة تلتهم وقتا هائلا من عمر الباحثين . وأذكر هنا عددا كبيرا منهم أفنى عمره من أجل اصدار قاموس للغة التركية ، أو لنشر ديوان المتنبى .

لقد وجدت فى كل العصور والمجتمعات اتجاهات وطموحات نظرية، لكنها كانت مرفوضة بشكل واسع ، نتيجة افتقادها للدراسة الدقيقة للتفاصيل ، ولعدم كفاية المستخلصات التى توصلت اليها من وجهات عديدة ، منها على سبيل المثال ، استعانة بعض من الباحثين بأفكار عامة مستوحاة من فلسفة العصر ، ومن وعيها الاجتماعى ، بطريق الحدس المتفوق والمعزول . وقد أدى هذا بشكل مجمل الى الوقوع فى الانتقائية، وفى أحيان أخرى الى هيمنة دراسة الظواهر الاجتماعية الماضية من خلال الأفكار المستحدثة ، مثل دراسات مارتن هارتمن M. Hartman وليون كاتانى L. Catanie عن بدايات الاسلام ، عبر مفاهيم الاقتصاد الصناعى الرأسمالى .

ان بعض المتخصصين [illegible]

لكنهم غير مسلحين بما فيه الكفاية بسبب من تكوينهم الثقافى المحدود، ومن ثم يصلون الى نتائج متناقضة أو خيالية ، باعطائهم فعالية لبعض التفاصيل دون الأخرى من التى أغفلوا دراستها ·

اما العلماء الأكثر دقة والأكثر يقظة ، فيأخذون براهينهم - وهو امر طبيعى - من العلوم الانسانية Sciences humaines التى بدأت تكتمل فى هذا العصر ، مثل علم اللغة التاريخى والمقارن ، وتاريخ الأديان ، والأنثروبولوجيا الطبيعية وغيرها ·

وفى مجال الاستشراق ، بدت نتائج هذه العلوم غالبا مفجعة ، لأننا كنا قليلى التبصر فى تطبيق نتائج محددة لهذه العلوم (حتى عندما تكون النتائج ذات قيمة عالية) فى مجالات رحبة ·

وعلى سبيل المثال ، فمن تطور تاريخ الأديان (المتعاظم الأهمية) حددنا الفرضية القائلة بأن دائرة الأفكار (والأفكار الدينية على وجه الخصوص) تسيطر على الحياة الكلية للمجتمعات ، وهكذا وقعنا فيما يمكن تسميته المثالية التاريخية · ومن الترتيب القرابى للغات ، استولت علينا رؤية عنصرية للامور ، رغم تحذيرات اللغويين حول ضرورة التمييز بين واقع التحدث بلغة وبين الانتماء لسلالة معينة ، فصنفنا الشعوب الى آريين وساميين ·· الخ · ومن نتائج الأنثربولوجيا الطبيعية ، ميزنا بطريقة فجة بين الشعوب المربعة الرؤوس والشعوب المستطيلة الرؤوس ·

ان تاثير هذه الآراء العجولة لا يكف عن الظهور فى كل العلوم ، وأكدته نظرةأوربا الى الآخرين منخلالنزعتها المركزية Europeo-centrisme الثقافية ، وهى نظرة أدت الى كثير من المضاعفات الضارة · انه ليس المجتمع والحضارة الأوربيان هما المطروحين كنموذج يمكن تعميمه عالميا · وليس تفوقهما المطلق فى كل المجالات مسوغا لتعميمه (هذا

وجود عوامل اخرى ذات أثر فى هـذا المجتمع وهـذه الحضارة ، تنتقل دائمـا وبشكل آلى الى كل مكان · فاذا كانت بعض هـذه العوامل خاضعة للتاثير العـالمى ، فان هـذا التأثير ليس فعـالا فى الـكل · أما النقل الآلى، فقد كان مشؤوما ·

ومنذ القرن الثـامن عشر ، حافظنا على مفهوم الحضارات الكلاسيكية المتفوقة على غيرها (خاصـة فى عصـورها الذهبيـة) · هـذه الرؤية التى تقـدر الحضـارات الـكلاسيكية، كانت مترافقـة مع مفهوم نسبى لهذه الحضـارات نفسها · لقـد كانوا يفترضونها ممنوحـة بمصـدر ثابت ، يفتشون عنه غالبـا فى الـدين · وفى هـذا يقول جول مو. J. Mohl « تلتقى آداب الشعوب الشرقيـة حول آداب أربعة كبيرة هى : العربية ، والفارسية ، والهنـدية ، والصينية · وهى آداب لم تشكل لنفسها مركـزا ثقافيـا ، بل اسـتعارت أفـكارها من واحدة أو أكثر من هذه الأمم الأربعة الـكبرى · وهكذا فاننـا لا نرى فى هذه الآداب الثانوية الا أعمالا مستعارة من فـكر ابتـكارى كون عصرا من عصـور البشرية ، ولا يمكننا أن نأمل رؤيتهـا مدروسـة من قبل عـدد كبير من العلمـاء فى المدى القصير · لـكننا لا نرغب بأن تبقى متروكة كليـا ، وأن تـكون حاجات الادارة ، والعلاقات التجـارية ، أو حمـاس مبشر ، واندفـاع لغوى ، قادرة على اخراجهـا من ظلماتهـا ، وبشكل يجعل ظواهرها سهلة البلوغ للمؤرخ · لأن كلا من هذه الشعوب يمتلك أحـداثا هامة ، وفقا لدرجة التأثير التى كان يتمتع بها » ·

نرى اذا أنه يمكننا أن نصنف ضمن الأخطاء الـكامنة فى الأفـكار العـادة للقرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، أولية وتفوق النموذج الأوربى ، التى كانت غالبا عنصرية ومثالية ·

نشير أيضـا باختصـار للعـلاقة الجزئيـة مع تطبيقـات امبرياليـة ورؤى جمالية داخليـة · وهنـا أيضـا لا نقصـد اللوم ، بل اسـتنتاج واستخلاص نتـائج ·

ان كثيرا من انتـاج المستشرقين فى هـذا العصر صحيح ، من حيث أنه ليس محاطـا بمشكلات علميـة ذات قيمـة بالطبع ، فان هـذا الحكم لا يتنـاول مجمل الانتـاج · واذا كان هنـاك بالفعل نقاطا غير واضحة . فهـذا يعنى أن المسـائل الهـامة لم تطرح بعـد ، وان ماقـدم لم يزد على أن يكون عملية تجميع للمواد ، وهو مانستخلص منه أن هؤلاء المستشرقين لم يرغبوا فى التحليل ، أو أنهم تغاضوا عن تعمق الرؤية ·

هنـاك كذلك عيب رئيسى (يمارس عمليا وان كان غير مؤكد نظريا)، يتمثـل فى تصـور أن اللغـوى Linguiste عالم بكل شىء · فالمتخصص فى اللغـة الصينية مثلا يعتبر قادرا وأهلا لـكتابة أعمال حول الفلسفة الصينية ، أو علم الفلك الصينى ، أو الزراعة الصينية ·· الخ ، وهو مايظهر عيوبا واضـحة فى عمله · ان الممارسات التى تتم بهذه الطريقة تتسم بالانتقائيـة ، وبعـدم فهم شروط ومتطلبـات النظرية · وهكذا نرى اتساع هواية المتخصص ، رغم أنه من المعروف أنه كلما نمى التخصص ، كلما كان صـاحبه مكونا بدقـة فى المنظور العلمى لاختصاصه · لـكنه يبـدو هاويا عندما يدعى الحكم فى مجالات خارجة عن تخصصه دون أن يمتلك التكوين العلمى المناسب ·

ثانيا ـ أزمات ومشكلات :

ومع الخروج من مرحلة الاستشراق التقليـدى ، أو محاولات الخروج، تواجهنـا أزمات ومشكلات متعـددة ، يثيرها تزايد وتطور التيارات الفكرية المستحـدثة · فمن جهة أولى وأساسـية ، تطورت العلوم الانسانيـة أو الاجتماعية · لـكن الصعوبة العملية تـكمن فى توحيد المعرفـة الضرورية لهـذه التيـارات ، نتيجـة عـدم الالمـام الـكافى بهذه العلوم · وهـذا التوحيد يعـد من الصـعوبة بمكان ، خاصـة مع ظهور عامل آخر ساهم فى طرح هذه الأزمة ، هو النزعة المركزية الأوربية ، وتأثيرها على الاتجاهات العلمية للبـاحثين المنتمين الى الشعوب الشرقيـة · فتحت تأثير الخروج من المرحلة الاستعمارية والأيديولوجيـات المناهضـة للاستعمار ، طرحت

اجيـال شابة جانبـا ، بكل خبراتهـا ومكتسباتها ، على زعم أنهـا ملوثة بهـذه النزعة وبالعقليـة الاستعمارية • بالنسبة لى ، أحس أننى أتفهم هذه المشاعر وأتعاطف معها •

من بين العوامل القيمة للتجربة الأوربيـة فى الاستشراق ، يفترض أخـذ الحـذر من نوعية الدراسات التى تتصـدى لدراسة عادات وتقاليد المجتمعـات الشرقيـة ، والتى تظهر بشكل يبـدو وكأنه اهانة لمشاعر أبناء هذه المجتمعـات • مع الأخـذ فى الاعتبـار أن مثل هذه الدراسات قـد بدأت أول ما بدأت فى أوربا نفسها ، عنـدما تصـدى بعض البـحثين لدراسة عادات وتقـاليد الرومان القـدامى ، كما أوردتهـا النصـوص القـديمة ، وهو مايؤكد سيطرة الرؤية التـاريخية ، وتنـامى الفهم الـكلى المرتبط بالتعـددية الثقافية Multitude culturelle

وللمرة الأولى ، ينغمس الغرب الحـديث فى الدوغماتيـة الدينية • ليس فقط من قبل بعض الأفـراد أو بعض التيـارات ، ولـكن فى مجمل المستخلصات العلمية ، وذلك بايراد التأثيرات الدينيـة وتدخلاتها فى تاريخ وأسلوب المجتمعـات على أنه العـامل الوحيد ، وهو مايحتاج الى مزيد من المراجعـة •

فى علم اللغـة Linguistique ايضا ، قامت أوربا القرن التاسع عشر بما يشبه ثورة كوبرنيكية قلبت مقـاييس خاطئـة • وهنـا يجب ألا ننكر أو نحتقر تراث القواعـد اللغوية الممتـد منـذ أيام الهنود القـدامى والفينيقيين • فهؤلاء فهموا وعرضوا (بطريق فائقـة أحيـانا) القوانين المرتبطة بالبنـاء اللغوى •

وحتى المساهمات اللغوية الأوربيـة فى القرن المـاضى ، والتى تمثلت فى ضرورة وأهميـة الدراسة الموضوعية للظواهر اللغوية ، فاننـا نلاحظ مشاركة مرموقة ورائدة من قبل الشرق العربى ، والتى ـ رغم عدم تحققها بشكل متكامل ـ يجب التمسك بهـا •

ان المستشرقين التقليديين ممن عاشوا مناخ النظم القديمة لسيطرة الباحث اللغوى ، قد أظهروا جانبا من الحذر تجاه المشكلات الجديدة. صحيح أن ممثلى هذه المشكلات كانوا بدورهم يملكون أدوات توضيح هذا الحذر « الشرعى » ، لكنهم لم يكونوا على قدر كاف من الرصانة . حماسهم جعلهم جاهلين لمسار هذه المشاركة القديمة للشرق العربى ، بل أحيانا كانوا ينظرون اليها باستخفاف كبير • وهنا يمكننا فهم ردود الفعل الحاقدة والمحمومة التى تخلق بدورها عقبة فى اهمال هذه المشاركة القيمة ، والتى تشكل تجديدا فى المفاهيم •

من جهة اخرى ، نرى أن الحذر ليس بأقل من جانب الباحثين الشرقيين • فلديهم عقدة مبدئية تجاه زملائهم الأوربيين الملوثين عموما بالفكر الاستعمارى والاستعلائى ، وهم يحتفظون فى نفس الوقت بالكثير مما يروق لهم من مساهمات الأوربيين بتسمية بعضهم « بالوطنيين المتأوربين » •

ان الأيديولوجيات الوطنية تسمح لهؤلاء الباحثين الشرقيين بتجديد مرجعهم النظرى ، وبرفض مالايناسبهم من المساهمات الأوربية • وفى الطرف الآخر نرى بعضا منهم ذوى مغامرات فكرية ، ممن يعرفون جيدا كيفية الانتفاع فى ظروف رد الفعل على الاستعمار فى المؤسسات العالمية وفى قطاع من الرأى العام الأوربى •

نفهم من هنا بالتالى حيوية استقبال المستشرقين المتمتعين بالرصانة تجاه هذه المسارات التى يمكن نعتها بالارهابية •

ان حذر المستشرقين التقليديين كبير تجاه مجالات علمية «مستحدثة» مثل علم الاجتماع Sociologie • بل ان كثيرين منهم أظهروا استخفافا واضحا تجاه مثل هذا المجال ، وبتعبير أحدهم : « فان ثمة عمل هائل يجب أن ينفذ فى مجالات أكثر « جدوى » • ان ذلك بالطبع أمر مفيد ، لكنه لا يبرر نظرة الاحتقار تجاه المجالات المتطورة حديثا ، وتجاه الخبرات العلمية المتجددة والمشكلات الجديدة •

ثالثا ـ الموقف الراهن .

ان الحديث عن المكانة الراهنة لبحوث الاستشراق تكتنفه ـ رغم ضرورته ـ صعاب عديدة . ولعل ذلك هو مايدفع بالكثيرين من الباحثين الى الوقوف بتتبعهم التاريخى عند مرحلة معينة تتفاوت قربا أو بعدا . ولعل الأمر نفسه يصدق أيضا وبصورة أوضح فى كتابات المؤرخين بعامة . ان فهم الدلالة التاريخية للحاضر لا يمكن أن يكتمل الا اذا أضحى الحاضر تاريخا .

على أية حال ، يمكن تبين قسمات مميزة للمكانة الراهنة التى تحتلها بحوث الاستشراق ، تتمثل فى : استمرار الاندفاع السلفى ، والاتجاه الثيولوجى المركزى ، وتزايد الاهتمام بمجالات جديدة ، واشارات محلية .

ويمكن مدارسة هذه القسمات تفصيلا على النحو التالى :

(أ) استمرار الاندفاع السلفى :

وفى هذا الاطار نجد أن العديد من الأعمال تتتابع ـ لم تزل ـ فى هذا الاتجاه السلفى ، وان كان البعض منها يحاول أن يتجاوزه بطريقة أو بأخرى ، تحت تاثير تجدد المشكلات العلمية المستحدثة . ولسوف أسمح لنفسى هنا أن أحاول تقييمها ، دون ادعاء بأننى أحيط بها كلية ..

١ ـ بالنسبة لنشر النصوص ، ووثائق الأرشيف ، والتسجيل ، والعملة ، وغيرها ، فان ثمة أساليب جديدة بدأت تأخذ بها ، استفادة من نظم الترميز والمكننة الحديثة . وكذلك الأمر فى اعداد الفهارس ، حيث نجد كذلك تطبيقا للاساليب الحديثة . ولنتذكر هنا على سبيل المثال ، منشورات مجموعة العمل التى تابعت بأسس جديدة ، الجهود التى بذلت فى السابق . وهناك أيضا مطابقة المراجع مع الفهارس القديمة ، وأذكر هنا جهد « فؤاد سزكين » ، حين صحح جزءا من العمل الكبير ، الذى قام به كارل بروكلمان K. Brockleman ازاء النصوص العربية .

٢ ـ بالنسبة للتـاريخ السردى ، فان الاحتقـار الذى يمارسه المدارس التاريخيـة الحديثـة تجاهه ، ذا تأثير ضئيل لحسن الحظ • فالعـديد من الـكتاب فى هـذا الصـدد استمروا فى بذل الجهود لمتـابعة الأعمـال السابقة ، وتحديد تفاصيل التـاريخ ، وتوضيحها • قـد نلاحظ هنا عددا من الاختلافات الفردية بين المدارس والاتجـاهات ، أو شيئا من المراوحة بين النقـد اللاذع والثقـة العميـاء بالمصـادر ، أو وصـولا الى نتائج عامة انطلاقا من التفاصيل ، ودون المرور بالمشكلة المحورية القـادرة على توزيع الأدوار بين العوامل •• لـكن يجب علينـا القول أن الذين أخـذوا على أنفسهم القيـام بالتـاريخ السردى ـ خاصـة المتبحرين منهم ـ يتمتعـون بالموهبـة ، والحس ، والذكاء ، ومن ثم فهم قادرون على القيـام بمراجعة قيمة ومثمرة غالبا للنصوص •

٣ ـ بالنسبة لعلم الآثار ، فمن الملحوظ أن الدراسات فى تاريخ الفن والجماليـات والفنون الاسـلامية قـد تقدمت كثيرا ، ساعد على ذلك درجة الاتقـان التى وصلت اليهـا أساليب التحليل • ولم يعد المنقب الهاوى الذى يهتم « بالقطع الجميلة » • ولا اتجـاهات المركزية الأوربيـة يرى أنهـا ذات أهمية تذكر •

وثمـة اتجـاه مثمـر تحـدث عنـه وأحاط به جان سـوفاجيه J. Sauvaget ، حين نادى بضرورة تأسيس تاريخ شـامل يرتبط ارتبـاطا وثيقـا بعلوم الآثار ، والهنـدسة ، والعمارة • وانه لمن الصواب أن نقوم من الآن فصـاعدا بدراسـة جديدة لتـاريخ الجماليـات وتذوق الفن فى المجتمعات العربيـة والاسـلامية ، على قاعـدة أكثر رصـانة من الانطبـاعات الذاتيـة التى تحكم الآن غالبـا هذه المبـاحث ، والتى جعلتها غير ذات قيمة عالية •

٤ ـ وفيما يتعلق بتـاريخ التكنولوجيا وشخصية الحضارات ، والتى تطورت بشكل غير متساو ، فلقـد كان لتأثيرات الدراسـات المنفصلة عن بعضها نتيجة فاجعة ، انعكست على التخصص الضرورى ، والذى لا يمكن الاستغناء عنه •

اننا لا نجد هذه الدراسات متحدة فى طرح المعرفة الدقيقة للظواهر العربية والاسلامية (خصوصا من قبل الاثنولوجيين والأنثروبولوجيين)، انطلاقا من مجالات ثقافية علمية أخرى ، ومن مشكلات عامة ٠

صحيح أن هناك مجالات موضحة بالكاد ، واستنتاجات هامة استخلصت ، لكن ثمة عيوب متعددة مازالت تقعدها عن بلوغ هدفها، وبالذات عند مدرسة شخصية الحضارات التى لم تزل تسير ببطء ، نتيجة الوعى الخاطىء بحددات وأهداف هذه المدرسة ٠

٥ ـ بالنسبة لتاريخ العلوم ، وهو الأكثر أهمية بالطبع ، فمن الواضح أن أعداد المتخصصين فى هذا المجال ، من الذين يعرفون اللغات الاسلامية ، والقواعد اللغوية ، والنظم العلمية الضرورية من فلك ، ورياضيات ، وطب ٠٠ الخ ، أعداد غير كافية ٠

٦ ـ أما تاريخ النظم الاجتماعية ، فقد أعطى أعمالا رائعة ، من مثل التقدم المتعاظم فى مجال تاريخ التشريع الاسلامى ، بفضل العودة النقدية للمنابع . والدراسة الدقيقة للمدارس والتطبيق القانونى ، رغم اختلاف الأنظمة القانونية أو شبه القانونية ٠ والأمر المشجع هنا أن بعض القانونيين ـ ممن لديهم انفتاحا فكريا ـ يساهمون فى هذه الأبحاث ٠

٧ ـ أيضا تحسنت دراسة اللغات بفضل عوامل جديدة ٠ فالمناهج الحديثة تسمح الآن ـ وبيسر ـ بتجميع المواد الضرورية للقواميس ، وتجديد الرؤى . وبالدراسة المعمقة للابنية اللغوية ، وبتحليلها كميا وبنيويا ٠

لكن يجب أن تضاف الى هذا كله ، أساليب أكثر فعالية للتعليم العملى ، والتى يمكن أن تسمح فى وقت وجيز بتشكيل عدد أكبر من الباحثين المعدين والمنظمين ٠

'Ethnographie والفولكلور Folklore ، والأنثروبولوجيا Anthropologie ، فقد تجددت أكثر مما توسعت . صحيح أن تجميع الملاحظات كان وافرا فى الحقبة الاستعمارية ، لكنا نستطيع تهنئة أنفسنا بتجاوز هذا العصر ، مع التأكيد على أن هذا الصنف من الأعمال أصبح صعبا للغاية ، بفعل حساسية الأيديولوجيات الوطنية ، وشكوك الدول الجديدة ، التى تقيم حاجزا أمام تجميع الملاحظات .

كما أن التحديث Modernization محى خطوط العلاقات القديمة ، اضافة الى أن الأساليب المنهجية فى هذه الدراسات قد تقدمت ، وتخطت غالبا التجميع البسيط للملاحظات بشكله الفورى المباشر . وعندما نعرف أن الدراسات القيمة التى قدمها فردريك بارث F. Barh عن القبائل الايرانية قد توقفت بسبب هذه الحساسية ، نجد الأمر محزنا للغاية مهما كانت المبررات .

هناك أيضا الكثير من الظواهر التى نفقدها دون تسجيلها ، وهى خسارة لا يمكن تعويضها بحال . وهنا يجب أن ننبه الباحثين الشبان المغتربين ، من الذين سحرتهم النظرية أكثر من الملاحظة ، يجب أن نذكرهم بعيوب الاستشراق الأيديولوجية ، أو بمعنى آخر ، بأن النقص فى الخطوط الأساسية النظرية الموجبة لتجميع الملاحظات فى العصر الاستعمارى ، لايقلل بحال من قيمة الوثائق المدونة للنتائج التى جمعت خلال هذه الفترة .

٩ ـ بالنسبة للتاريخ الأدبى ، فقد اكتسب أساليب جديدة فى اطار تجديد علم اللغة ، وبالذات مبحث العلامات Sémiologie . كما أنه من الملحوظ أن الباحثين الجدد فى النظم الأدبية يعطونها قيمة وثقة بالغتين ، وفى نفس الوقت يحتقرون ـ دون مسوغ ـ المناهج المستمرة على خطوط المنهج التاريخى القديم ، الذى مازال يمتلك قيمة من وجهات نظر أخرى ـ غير أن الأبحاث مازالت تتتابع انطلاقا من هذين الاتجاهين .

تحت هـذا العنوان ، يمكن أن أضع كافة الخطوط الفكرية التى تحاول استيضاح كافـة الظواهر فى المجتمعـات المنتسبة بغـالبيتها أو كلها للدين الاسـلامى • والملحوظ أن الرؤية الثيولوجية المركزية قـد انعـدمت فى السابق ، خاصـة فى عصر هيمنـة الموقف الوضـعى • لـكن الوضـعية Positivisme لم تمنع عـددا من البـاحثين من طرحها للمنـاقشة على المستوى النظرى ، ولو لم تكن لديهـا القـدرة لمنـاقضتها واعتماد العكس ، فى التطبيق العملى لهـذه أو تلك من المشكلات الخاصة • أما فى أيامنا هـذه ، فقـد يحدث أن نتجادل بشأنهـا عادة أو أن نجهل مدى صـلاحيتها الواضحة • وعلى العكس من ذلك ، فان الاتجاهات الحاليـة الداعية لاثبـات الحقـائق الفعلية القـديمة هى مناسبة لهـذا التيـار • فاذا كانت الأفـكار تجد موافقـة أقل وعمومية أقل ، فهى عندها واضحة ، ومثمرة ، وممنوعة ، ومنظرة فى قطـاع مناسب من العلماء ، وفى أوساط المبتـدئين أو الدنيويين حيث فيـه تمتزج ، وبعكس مايقوله الـكثيرون من المتخصصين المحترفين : « أنه من المستحيل الفصل فى تاريخ الأفـكار أو الدراسـة البنيوية » • فرغم ادعاءاتهم ، فان انفتاح العالم المعاصر يدخل الى كل الجوانب بواسطة أفـكار المجتمع الذى يرتبط به ، وبالعكس أيضا هنـاك بعض من آراء العلماء التى لها أثر فى جمهور عريض ، ولـكنه متدرج ومتفاوت •

ان بعض ممثلى الاتجاه الثيولوجى المركزى يؤكدون بطريقـة واضحة ـ وأحيانا عدوانية ـ هذا المفهوم ، وعلى قـدرته فى التأثير وتوجيه حقل الدراسـات العربيـة والاسـلامية ، بينما كانت مثل هـذه الادعاءات قديما مقبولة شفهيا ، أكثر منهـا تنظيرا وممارسة • وفى اطـار هذا الاتجاه ، يمكننا تمييز عدة تيـارات منها :

١ ـ دراسة الثيولوجيـا الاسـلامية بطريقـة جذابة ، لـكنها نقـدية ومطاطة • وقـد تتـابعت هـذه الدراسة فى أوربا بواسطة علماء ينتمون لاتجاهات روحيـة مختلفـة ، وبالذات العلماء المسيحيين الذين يستوحون

مثـل لويس [illegible]
L. Guardier ، وجورج قنواتى ، حيث تتأكد فى رؤيتهم توجه الروحانية الدينيـــة ، رغم أن الجزء الأكبر من تحليـلاتهم تقبـــله العقول الموجهـة بطريقـــة أخرى تختلف كليـا معهم · ذلك ان هؤلاء يمكنهم ان يجدوا ماهو أهل للنقـد فى اعمـالهم ، وهـذا دليل مشكلة تخرج عن اطـار دراسـة الظواهر الدينية بالمعنى الضيق للـكلمة ·

٢ ـ ان تبرير واثبـات العقيدة الاسـلامية مستمر بالطبع فى العالم الاســلامى (وهو ليس موضـوع دراستنا) ، لـكننا نجد كثيرا من التعاطف تجاه الاســلام فى أوربا ، وبصـورة أكثر من ذى قبل ، حيث شهرته الآن تطال عنـدنا منطقـة واسعة ، وهو أمر ناتج عن حـديث الرأى العـام عنه كتيـار معـاد للنزعة الاستعمارية والعرقيـة · بل ان اتجاهات المجامع المسكونية عند المسيحيين ـ من التى لديهـا شـعور بالذنب لأخطائها القديمة مع المسلمين ـ تعتبر كل نقد للشريعــة الاسـلامية بمثابة عيوب ناتجة عن الموقف الاستعمارى السابق · أما ماقـدمه المستشرقون من مستخلصـات نقـدية عن العصر السابق للتاريخ الاسلامى ونزول القرآن الـكريم ، فقد كانت دوما موضع شك ·

٣ ـ يجب أن نفرد مكانا خاصـا لأثر الروحانيـة الاسـلامية على لويس ماسينيون L. Massignon الذى أخـذ موقفـا متقـدما فى قلب العصر الوضـعى ، رغم ردود فعل الاتجاهات المسيطرة · وقـد عمل هـذا المستشرق المتنـاقض والمتفوق ، والذى يمتلك معرفـة واسعة وذكاء لماعا ، على الوصول الى تحليل صـائب للموقف الفكرى المتعلق بالماضى الاسلامى· أما الاتجـاهات الجـديدة ، فتتجاوز تحليل الأفـكار الشهيرة ، علما بأنهـا قـد دفعت للتطرف فى ظل شروط معينــة وبأسلوب غير تاريخى ، مثل ماعتمده هنرى كوربان H. Corban المسلح بمعرفـة جيـدة فى مجال الفلسفة الصوفيـة الايرانيـة فى العصر الاسـلامى ، حين استخلص من الاتجاه الفينومنولوجى نتـائج لم يتبناها أحد من الفلاسفة غير الملتزمين ، وتوصل الى نتـائج تملك شـفافية نظرية وعدوانيـة أكيدة ، حول ضرورة

. ـ ـ ! ـوـــــ الى بنـاء مثالى

لتـاريخ الفلسفة الاسـلامية على قاعـدة الفكر الشيعى ، كما قـدم نفسه فى مرحلة انتشر فيهـا المتخصصون الرجعيون بالنسبة لبعض حقب الفكر الاسـلامى الذى عالجـه • ومع معرفة أقل ، لـكن ضمن اطـار عملى . نصـل الى الدراسـات التى تنـاولت الفكر الدينى المتطرف وبالذات أفكار الباطنيـــة ، التى تحـدث عنهـا بوركهارت T. Borckhart . وشـيوه F. Chewat . حيث هذه الأعمـال تبـدو قيمة حتى لمن لا يشاركوها الرأى • وفى أقصى التطرف نصـل الى الاعتنـاق الصـافى للاسـلام . كما أورده جينون R. Jinon.

٤ ــ وفى مجال الاشـارة الى الفكر الدينى وامتـدادا.اته عبر النظم الاجتماعية ، نلحظ فى أحيـان انخراطا داخل الاتجاه الثيوقراطى المركزى، وفى أحيـان أخرى خارجه ، وفى الغـالب تذبذبا بين المحورين بطريقـــة مشوشة ، من مثل سيميولوجيا الخطاب الدينى عند ايزوتسو Eizostou ومحمد أركون ، والتطبيقات البنائية المختلفة •

(د) مجالات جـديدة :

ثمة دراسـات جـديدة نمت وتـكونت مرتبتها العلمية ، وأخرى قديمة نراها تطبق فى نواح جديدة وفى حقول جديدة •

ولنشر مثلا للتطور الـكبير ــ الذى لم يزل غير كاف ــ فى دراسـة المراحل الحديثـة من التـاريخ ، التى توصف أحيـانا « بالمراحل المظلمة » كايران بعد المغول ، والامبراطورية العثمانية •

صحيح ان دراسة الامبراطورية العثمانيـة قـد عرفت تطورا سابقا نتيجـة الضرورة العلمية ، أو بايعـاز من قـدرة هذه الدولة ، لـكن تجديد النشـاط الحـالى ، لايعنى الا بمحـاولات تـكبير حجم الدراسات القديمة• بالنسبة لتـاريخ الحركات السياسية وتـكون الدول المعـاصرة ، فقد أضحت النظرة اليهـا عموما أقل احتقـارا من المـاضى •• أما فيما يخص التاريخ

الاقتصادى والاجتماعى ـ خاصة بعد المستخلصات الصائبة التى توصل اليها كلود كاهن C. Cohen منذ عام ١٩٥٥ ـ فقد عرف تطورا مميزا · والمؤتمر الأول الذى أولى هذا الموضوع أهمية ، عقد فى لندن عام ١٩٦٧ ·

اما مبحث علم اجتماع الاسلام Sociologie de l'Islam . فهو شاغل قديم ، يشهد على ذلك العمل الطموح الذى قدمه روبين ليفى R.Lévy منذ عام ١٩٣٠ ، مع ملاحظة أن كل دراسة لا تقتصر على السرد يمكن أن تكون فى متناول علم الاجتماع · كذلك فانه خلال السنوات العشر الأولى من القرن الحالى ، وفى مجلة « حولية علم الاجتماع » L'année sociologique التى أسسها اميل دير كايم E.Durkheim تم احصاء عدد من الأبحاث الأوربية المتعلقة بالاسلام فى ماضيه وحاضره · ومؤخرا اهتم لويس ماسينيون بهذا المجال، وأطلق عليه « الدراسة الوصفية للعالم الاسلامى » Sociographie du monde Islamique اضافة الى أعمال مشابهة بدأت تظهر منذ وقت قريب ، منها ماتجاوز الوصف البسيط للنظم والظواهر ، بهدف محاولة استخلاص نتائج على مستوى النظريات العامة للمجتمع ، أو على الأقل وضعها فى اطار الرؤى النظرية لهذا النوع من الدراسات ·

يمكننا أن نكتشف عن مجالات أخرى جديدة ، منها المشوش ، ومنها الجزئى ، ومنها الذى يعتمد على وثائق لظواهر مأخوذة من العالم الاسلامى ·

عبر هذا كله ، يمكن أن نستخلص نتيجة واحدة ، تكمن فى أن العديد من المجالات العلمية قد أظهرت مجموعة لا بأس بها من الباحثين، وأن بدت الحاجة أوفى ـ ماتزال ـ الى تجاوز العزلة التقليدية فى علم دراسة الاسلام ·

(د) اشارات محلية :

فى مختلف البلدان الأوربية والأمريكية ، تظهر اتجاهات خاصة تحت تأثير درجة تداخل كل بلد فى التيارات الفكرية ، وحسب طبيعة وميل

المؤسسات الجامعية ، وكذلك حسب درجة الانعزال فى أبنية مؤسسة الاستشراق التقليدى ·· وهى اتجاهات تثقل بوطئتها على الدراسات الشرقية فى كل بلد منها ·

ويبدو أنه على درجة كبيرة من الأهمية أن نضع لكل بلد ، ثبتا بالأعمال المنشورة التى قدمتها ، لكن هذا الثبت يتداخل مع نوعية الاتجاهات · ولهذا السبب ، سوف نكتفى هنا باستخلاص بعض النتائج والاتجاهات الخاصة بتطور الاستشراق الاسلامى فى بلدان أوربا الاشتراكية · هذا التطور أصبح الآن محصورا فى دراسات تهتم بالتفاصيل، وتعول على النمط التقليدى ، والسبب واضح فى ذلك ، فهناك حظر الى حد ما لتقدمه فى السلم الجامعى ، وهناك اضافة ، استحالة لعرض الأفكار الغربية · والباحثون هناك يخاطرون كل لحظة باحتمال التصادم مع التنظيرات الرسمية ، وكسب عداوة طبقة المفكرين الذين تثق بهم الدولة والحزب ، من الذين أوكلت لهم مهمة التنظير · هذا لايعنى — فى مقابل — أنه لا توجد عناصر قيمة فى ذلك التنظير ، ولا أن الأفكار الغربية قابلة للعرض أو الطلب ، بل لدى وعينا هذا الموقع ، نفهم حسنات وصعوبات حرية التعبير · عندها يجب أن نتسلح بالمنطق العقلى أمام كم الأعمال السخيفة ، والتى تصدر تقريبا كل يوم فى الغرب ·· هذه الأعمال التى تبدو وكأنها الثمن المؤسف والخطير لهذه الحرية · وهو أمر يجعلنا نعى سبب تركيز علماء الاستشراق فى بلدان أوربا الاشتراكية على أعمال تفصيلية ممتازة ، وعلى طباعة النصوص الواعية ، وتجميع القواميس على مستوى جودة ، والتى تحتوى موادا اثنولوجية ، وتاريخية، وأدبية ، كما فى العديد من قواميس اللغة التركية فى الاتحاد السوفيتى ·

كل هذا لا يمنع بالتأكيد تطورا خفيا للافكار التى تظهر فوق السطح رسميا ، ويعبر عنها بمنشورات معينة ، مقنعة أحيانا ، تحت شعارات موالية للمذاهب الرسمية ، مثل الدعوة الى الماركسية كاحتياط واجب

فى هذه الحال . فشروط الانتاج الفكرى فى هذه البلدان ايام المسيحيه المطلقة كانت مفروضة بواسطة الكنائس . ومن المشجع أن نتذكر بأن هذه الشروط قد سمحت - فى رأيى - بتقدم تفاوتت الدراسات فى مراحل معينة على تأكيده .

نشير أيضا الى أن هذه الدراسات تبدو غريبة للمراقب غير المطلع ، فهى تترك حرية مطلقة للرؤية التبريرية للاديان بأن تنتشر فى مجال محدد ، والتعبير عن الأفكار المتناقضة مع أيديولوجية الدولة الرسمية ، والذى ينتشر بشكل محضور ، وعلى مجالات لا تقترب من تنظير الاتجاهات العملية الأساسية للانظمة الاجتماعية ، والتى يعتبرها هؤلاء غير خطيرة عندما يلعبون دور صمام الأمن . هكذا نرى أيضا انتعاش التبرير الدينى الكاثوليكى التقليدى فى بولندا ، والدوجماتية المسلمة الاكثر انغلاقا فى يوغوسلافيا .

رابعا - آفاق المستقبل :

والآن ، كيف يمكننا تصور مستقبل الدراسات العربية والاسلامية فى أوربا ؟ وأية أمنيات نستطيع تحديدها حول اتجاهاتها ، القابلة للمتابعة ، ولحمل امكانيات مثمرة لهذه الأبحاث ؟

سأعطى فيما يلى رأيى الشخصى ، والذى أعى تماما أنه نسبى ومتعلق بى ، دون أن أخفى على نفسى وعلى الآخرين أنها بالتأكيد عرضة لمرئيات غير واضحة ، نتيجة لعوامل شخصية وموضوعية .

بداءة ، لا يجب التخلى عن الخبرة المكتسبة والثمينة للقرنين الماضيين ، اذ هى مادة غنية الى حد بعيد ، فى امكاننا أن نستخلصها كليا أو جزئيا ، لكن اهمالها يعنى ارتدادا مفجعا على المستوى الثقافى لمجتمعاتنا . كذلك لا يجب أن نتخلى عن قيم التجرد العلمى القديم الذى يمكن تلمسه عند العديد من المستشرقين السابقين .

ان الباحث المعاصر عليه أن يكرس جهده ليتوصل الى رؤية موضوعية ، حتى لو تعارضت مع مستخلصات علمية سائدة . قد تبدو الموضوعية الكاملة مستحيلة ، لكن هذا لا يعنى اغفال محاولة التوصل اليها ، لا كما يفعل البعض حين يخضعون أعمالهم بوعى وارادة كاملين للدفاع عن قطعية مرتبطة برأى سابق . فهنا نكون كمن رمى بنفسه فى الماء كيلا يبلله المطر . ان النتائج عندما ستكون أشبه بالكارثة . لذا يجب أن يمتلك هذا الباحث وعيا حادا ، ويقظا ، وموروثا من نزاهة سابقيه ، وان كانت التحولات لابد منها ، مثلما قال ماركس K. Marx « ليس هناك من طريق ملكى للعلم » .

والمسار العلمى له أيضا ميزة أساسية تكمن فى أنه يتقدم بالتدريج ، لذلك ينبغى عدم السماح بالقفزات ، الا فى ظل شروط المراجعة الدائمة ، كى يمكن التحقق من الطريق التى جرى المسار عليها . ويجب على الباحث أن يضع أمامه فكره وقلبه معا ، مستهديا فى ذلك بكلمة أبو قراط : « الحياة قصيرة ، وطريق الفن طويلة ، والفرصة سريعة الفرار ، والتجريب خطير ، والمنطق صعب » .

لكن المسار العلمى يجب أن يحيط باهتمامات كانت تلعب فى الماضى دورا ضئيلا . ومن الضرورى أن تتجه هذه الاهتمامات نحو تنظير عام .. هذا التنظير الذى يجب أن يأخذ فى الاعتبار المشكلات العامة الأكثر حداثة ، فيستوحيها دون أن يصبح عبئا لها ، ودون أن يتصورها شيئا مختلفا عما هى عليه علمية حقا : فالنتائج هنا مؤقتة ، لكن يمكن تعميمها . وانه لمن الضرورى أن يقوم تعاون بين العلماء والباحثين فى المجتمعات المدروسة مهما تكن صعوباته .

ومن المناسب أيضا الاهتمام بالمجالات التى قد تبدو فى حكم الفرعية ، والتى تبتعد عنها المعرفة الكلاسيكية ، وكذلك دراسة المراحل غير الكلاسيكية (المسماة تعسفا بمراحل الانحطاط) ، والتاريخ الثقافى للعادات والتقاليد .

ومن الضرورى تجاوز التجميع الآلى للنتائج ، المستوحاة من الأفكار غير الواعية وغير المدركة ، والتوصل الى تكوين وتحديد المشكلات المطروحة ·

ومن المناسب أن نطرح هذه المشكلات فى الاطار الذى يولد معنى من المعانى ، والذى لا يمكن – فى رأيى – تحديده الا فى اطاره العام ، وهو الاطار السوسيولوجى والأنثروبولوجى ·

ان ولوج حقل الدراسات العربية والاسلامية يجب أن يمر بمشكلات الأوضاع الحالية ، دون اعتبارها مجرد استمرار بسيط للحضارة الكلاسيكية ·

وعلى الباحث أن يندمج فى التيارات الفكرية والاجتماعية المعاصرة للشعوب الشرقية ، وان يستخدمها فى اثراء تساؤلاته وتأصيل أفكاره ·

ان الصعوبات التى تواجه تحقيق هذه المساهمات عبر هذه الرؤى ، ستصطدم بعدم التفهم ، وبالشكوك ، لكن التقدم العلمى يرتبط دائما بثمن كبير ينبغى أن ندفعه ·

ان البرهان لا يدعمه سوى التجربة التى تقوى العزم ، لكن الرصانة والنزاهة لا يمكن التعرف عليهما الا على المدى الطويل ·

وفى كل الأحوال ، ستبقى دراسة المجتمعات لغيرها موجودة ، طالما هناك اتصال ثقافى Acculturation بين الشعوب ، كحاجة أساسية للانسان ومجتمعاته البشرية التى انقادت بطريقة أو بأخرى لتواصل النشاط العلمى ·

ترجمة :

د· محمد حافظ دياب

أسـفار الحكمة فى العهد القـديم

والتأثيرات المصرية والبابليـة عليهـا

محمود على حميدة

ماجستير فى الأدب العبرى

تحتوى أسفار الحكمة فى العهد القـديم على أسفار أيوب ، والأمثال، والجامعة بالاضـافة الى عدد من المزامير ، وبعض الأسفار الأخرى التى تحتوى على عـدد من الحكم مثل سـفر القضـاة • كما تحتوى أسـفار الأبوكريفا على سـفرين من أهم أسـفار الحكمـة وهم سـفرى يشوع بن سيراخ ، وحكمة سليمان (١) • وبصـفة عامة فان أسفار الحكمة تمتـاز بأنهـا تعنى بحيـاة الفرد وليس بأطوار التاريخ ، وهى فى هذا تختلف عن أسـفار العهـد القـديم الأخـرى التى تعنى بدين الشـعب ورسالتـه فى التـاريخ ودعوته الخاصـة بعبـادة الله • هـذا وكانت الحكمة القـديمة تتخذ مظهر الأمثـال العـامة مصاغة فى عبارات تشير الى بعض الأشياء القياسية المشاهـدة اما فى عالم الطبيعـة أو فى تصرفات البشر وكانت تتخذ أيضـا صـيغة اللغز مثل لغـز شمشون ، وأمثال يونام الخرافيـة ، وأمثال يهوآش (٢) •

ويقول « حزقيـال قوفمـان » أنه كان يوجد رأى شائع يشير الى أن الترتيب التـاريخى لأسفار الحكمة المقرائيـة يأتى بعـد النبوءة الأدبيـة، وبدقة أكثر بعـد سـفر حزقيـال ، وأن هذه الأسـفار من نتـاج الهيكل الثـانى ، حيث تبلورت فى أسـفار الحكمة شريعـة الأنبيـاء بالنسبة للدين والأخلاق (٣) •

لقـد كان فى بنى اسرائيل منذ الأزل ـ كما كان فى الشعوب الأخرى ـ رجال تطلعوا الى أعمـال البشر وأحـداث الحيـاة ، ولذلك كانت لديهم

الحكمة وكيفية حل المشاكل المعقدة السائدة فى المجتمع ونقل هؤلاء حكمتهم من جيل الى جيل وكان لهم مدارسهم ، وتلاميذهم . وتعاليمهم ٠

فالكاهن يفسر الشريعـــة ، ويلقن الشـعب التعـاليم المستمدة من التعاليم الموسوية ، والنبى يعلن ارادة الرب ، وينطق بكلمته ، ويعلن الارادة الالهيـة ، أما الحكيم فيقـدم النصيحة العملية لمشاكل الحيـاة اليوميـة بما نه من بعد نظر مستمد من مشاهـداته فى الحيـاة ، وخـبراته طوال السنين ، وسعة اطـلاعه على ما سبقه من أقوال الحكماء . وكانت دوائر عملهم على التتـابع هى العبـادة ، والطقوس ، والآداب ٠ وهـذا التميز بين النبى والحكيم واضـح ، لأنه بينما كان الانبيـاء مصلحين عمليين ، اتوا برسـالتهم عن الرب الى دائرة الخلق الفردى والاجتماعى فهم بعملهم هـذا كانوا دائمـا يبـدأون بالمستويات العليـا ، ومن نقطة انطـلاق المبـادىء العظمى اتجهوا الى تأكيـد المثل العليـا للآداب والأخلاق ٠ اما الحكيم فـكان أكثر شـيوعا اذ كان يتجـه الى مستوى أقل وكانت رسالته توجه بصفة خاصـة الى الواجبـات العـادية للحياة اليومية (٤) ٠

كان النبى رجل الشدة ، وكان ينطق بالرسـالة الربانيـة التى تدعو اليهـا الحاجـة باقتنـاع مملوء بالحمـاس ، أما الحكيم فـكان رجل اخلاق يلاحظ بعنـاية أحـداث الحيـاة حوله ويستخلص منها دروسا يضعها فى مبـادىء حكمية وقواعـد مأثورة ٠ ولـكن هذا التمييز لم يكن معروفا فى العصـور القديمة لأن القـدماء آمنوا بأن الحكمة هبـة الهيـة وليست موهبـة انسانيـة مكتسبة ينـالها المرء بقوة ذكائه وثاقب فكره ، وقد منح الله هذه الهبة الالهية لزعماء الشعب (الأمثال ١ : ٢٠-٢١) ٠

هذا ولقـد كان النـاس يتوجهون لأصحاب الحكمة وقت الضيق لأخذ نصيحتهم فى كل شىء صـعب وبذلك عمل الحكمـاء كمستشارين لشعبهم وبصـفة خاصـة للملوك والوزراء والمهتمين بشئون المجتمع والدولة والذين يوجد لديهم دائمـا مشـاكل يستلزم حلهـا وجود الحكمة والفهم والوضوح

احيتبال ، وحوشى مآراض ٠

وكان هؤلاء الحكماء رجالا أذكياء وذوى ثقافة عاليـــة ، وسياسيين محنكين وكان يلجأ اليهم الملوك والوزراء وكل الشعب الاسرائيلى للأخـذ بمشورتهم والنيل من حكمتهم مثلمـا كانوا يتوجهون الى الأنبيـــاء لطلب كلام الرب ، والى الـكهنة لمعرفـة الشريعـــة فيمـا يختص بالدين وكانوا يتميزون بما يلى :

١ ــ أنهم تخطوا حدود التخريب الوطنى وفتحوا قلوبهم للمعرفـة أيا كان مصـدرها وعلى نقيض الـكاهن والنبى لم يكن فى سريرتهم أى ميل للتعصب القبلى ٠

٢ ــ صـاروا مؤلفين فنموا قـدرة الـكتابة والتأليف وسجلوا حكمتهم فى العـديد من الـكتب ٠

٣ ــ كانوا عمليين الى درجـة سامية ، فلم تكن فلسفتهم لمجرد الفلسفة بل اتجه كل تفكيرهم للحقـائق المجردة فى الحيـاة اليوميـة فقـد كان مطلبهم طريقـا للحيـــاة لا مجرد حل للظن والتخمين ٠

٤ ــ يقول « ى٠ داندسون ، ن٠ ى٠ بروس » أن الحكماء أبقوا على الاعلان بعد أن ضمت صـوت النبى وفقـدت رسـالة الـكاهن وحبهـا فى اسرائيل ٠

٥ ــ اهتموا بالفرد أكثر من اهتمامهم بالشعوب فى أطوار تاريخهم ووقفوا عند التـــاريخ موقفـــا يكاد يكون سلبيا تمـاما حيث أنهم اهتموا بتوجيـه النصـائح للشباب من أجل تحقيق اهـداف الحيـاة الطيبة وذلك كمـا فى سـفر الأمثـــال ، كمـا تغلغلوا فى أعمـــاق الألم الانســـانى لادراك معنى الحيـــاة وذلك كمـــا فى سـفرى أيوب والجامعـة ٠

عصر القضاه فى أمثلة (أقوال مأثورة) بلاغية وبلغة فلسفية ومشاعره وذلك لاسعاد قلب المستمع وحفر هذا الكلام فى ذاكرته وهذه اللغة تكيفت بمرور الوقت مع البناء القصائدى وطرق الوزن السائدة فى القصائد القرائية ، كما استخدمت الحكمة كل أنواع البحور المألوفة فى شعر المقرا مثل التوازى (الترادف ، والتقابل) ، والأساليب البلاغية وبصفة خاصة أساليب المقارنة وهذا بالاضافة الى ماتخذته لها من رموز خاصة لتعبر بها عن افكارها ، وهذه الرموز عبارة عن تعبيرات كانت موجودة فى اللغة العادية وأعطتها الحكمة طابع خاص كما اشتملت على تعبيرات جديدة خلقتها لها الحكمة وأدخل كثير منها فى موضوعات اللغة العادية (٥) ٠

ان أسفار الحكمة القرائية تناولت موضوعات جعلتها متميزة عن بقية أسفار العهد القديم بما يلى :

١ ـ أنها أسفار فردية ، وشخصية ، تهتم بالانسان وليس بالأمة أى أنها تهتم بالفرد وليس بالكل ، والمجتمع يكون له أهمية عند الحكيم بالدرجة التى يؤثر بها على الفرد ٠

٢ ـ ان بنى اسرائيل ، وأغنياء شعب بنى اسرائيل لم يذكروا ولا مرة فى أى سفر من أسفار الحكمة الثلاثة (الأمثال ، وأيوب ، والجامعة) ٠ وفى الحقيقة فان الانسان الذى تهتم به أسفار الحكمة هو انسان يهودى يؤمن باله بنى اسرائيل ويحفظ وصاياه ولكن هذا يفهم تلقائيا ، ولا يذكر بالتفسير كما فى بقية أسفار العهد القديم ٠

٣ ـ ان أسفار الحكمة فى العهد القديم أسفار عملية والهدف من أنها تبحث فى الحياة ليس هدفا فرديا ولكنه هدف عملى مثل النجاح والسعادة وطول العمر والشهرة والمجد والمرأة الطيبة وكل هذه الأشياء مذكورة بصفة عامة فى أمثال الحكمة التى فى سفر المزامير ٠

الأسفار الثلاثة (الأمثال ، وأيوب ، والجامعة) ميزة ثالثة عن بقية الأسفار وهى أنها تعتبر أسفار علمانية لأنها تهم بصفة أساسية بالجانب العلمانى من حياة الانسان ، فتهتم بأعماله اليومية وتقدم له النصائح وكيفية النجاح فى هذه الأعمال ٠

وفى الحقيقة فان الأساس لهذه الحياة هو أساس دينى يقوم على أساس الاعتقاد فى الله وفى رعايته الشخصية ، والثقة فى أن الثواب والعقاب بيد الله وذلك بسبب الثقافة الأولى للانسان اليهودى وعدم قدرة اليهود بصفة عامة على فهم الحياة والعالم ، وعلى الرغم من ذلك فليس فى أسفار الحكمة أى احساس بالجانب الدينى فى حياة الانسان وليس بها على الاطلاق أى وصايا من وصايا الشريعة، وهذا يجعل أسفار الحكمة فى درجة روحانية وأخلاقية اقل من الدرجة الروحانية والأخلاقية لبقية أسفار المقرا ، وذلك لايعنى أن الحكماء لم يعترفوا بقدسية الوصايا الخاصة بالشريعة والتزام الانسان بها ولكن قرب الحكماء من مشاكل الحياة الفعلية كان بعد قرب الأنبياء من هذه المشاكل (٦) ٠

لقد نبع قرب الأنبياء من خلال الرأى الخاص بأن الله هو كل شىء ، وأن الانسان والطبيعة وكل المخلوقات خاضعة له وقد خلقوا للعبادة والتسبيح وبالنسبة للانسان فهو شعب اسرائيل ولكن عند الحكماء يكون الأساس هو الانسان ومصيره فى الحياة ، أى أن الانسان هو الذى كان مركز فكر الحكماء ، ولقد اندمج الحكماء فى عملهم وفى مجال التعليم الخاص بهم مع الاحتياجات العقلية للحياة العملية ومع الطبيعة البشرية للانسان العادى ٠

ان الحكماء المعلمين لم يطمحوا فى تربية الأبطال الروحانيين ذوى المواهب ولكنهم طمحوا فى تعليم الانسان العادى الذى يكون سليما من الناحية الصحية والنفسية والذى يكون مستقيما ومجتهدا حتى يحصل على الشىء الطيب لنفسه وعلى الفائدة لأقربائه وأصدقائه ٠

المعلمون على ترسيخها ، شريعة الثواب والعقاب ، التى كانت سائدة فى اسرائيل فى ذلك الوقت ، ومغزى هذه الشريعة هو أن كل عمل لابد وأن يكون له نتيجة مناسبة ، فالعمل الطيب يكون له أجر أما العمل السيء فيؤدى الى العقوبة جزاء هذا العمل ٠

وطبقا لهذا المبدأ فان الحكماء قد أكدوا لتلاميذهم السعادة والنجاح فى الحياة اذا ساروا فى الطريق السليم وبشروهم بالفشل والدمار اذا ساروا فى الطريق الغير سليم وهذا المبدأ حقيقة ولكنها ليست دائمة الى الأبد أو أنها ليست حقيقة صرفة على الاطلاق ، فلقد أثبتت التجربة أن الانسان لا يأخذ الثواب على العمل الذى يقوم به فى حياته بصفة دائمة ولذلك فقد أثيرت بين الحكماء المشكلة الخاصة بالصالح والطالح لأن هناك صالح يخسر نتيجة صالحه وطالح يطول فى اساءته وذلك كما هو مذكور فى سفر الجامعة ٧ : ١٥ ٠

ولقد أصبحت المسألة صعبة جدا بعد خراب الحياة السياسية نتيجة الاستسلام لوطأة الشعوب الأجنبية كالأشوريين ، ولقد تحمل رجال صالحون من بنى اسرائيل الكثير من الظلم دون ذنب اقترفوه ، ولذلك انتشرت الحكمة الاسرائيلية المألوفة وبدأ الانسان البسيط فى اسرائيل يأل أين العدل الالهى ، بعد أن أصبح الأبناء يتحملون ظلم آبائهم أو بصفة عامة ليس هناك عدل ولا عادل ، لقد كان هناك أصداء كبيرة للأزمة الروحانية التى مرت بها الأجيال على أساس خشية الرب فى اسرائيل والتى ظهرت فى أسفار الأنبياء مثل صفنيا ، وصفون وارميا ، وحزقيال وملاخى ، وارشدت هذه المشكلة الصعبة الحكماء الدينيين الذين كانوا من مؤلفى المزامير لحل المشكلة ٠

أى أن الحكماء المعلمين قد بذلوا جهودهم على أساس خبرتهم وناقشوا هذه المشكلة بين مؤلفاتهم ونتيجة هذه المناقشات نتج لنا سفر أيوب الذى ناقش مشكلة الصادق الذى ينساله الشر والمسيء

الذى يجد العمل الطيب ، ولم ينجح سفر أيوب فى حل هذه المشكلة واستمرت المناقشة خلال الأجيال التى جاءت بعده ، ومنذ ذلك الوقت قام بين الحكماء متشككون لم ينادوا فقط باثارة القلاقل ضد الحكماء ولكن أيضا بتدمير كل مبدأ أو قاعدة قامت عليها الحكمة لأنهم أصبحوا لا يعرفون اذا كان الرجل البار يأخذ أجرا طيبا نتيجة بره أم لا ، أو اذا كانت نتيجة النجاح فى الحياة تكون السعادة ، والراحة النفسية للانسان أو القلق والضيق • لقد رأوا من وجهة نظرهم أن الأشياء الطيبة والسعيدة فى الحياة فانيه وليست باقية ومن وجهة النظر الجديدة التى نتجت من مناقشة مشكلة الثواب والعقاب نتج لنا السفر الثالث من أسفار الحكمة المقرائية وهو سفر الجامعة •

التاثيرات المصرية والبابلية على أسفار الحكمة

فى العهد القديم

ان الدارس لأسفار الحكمة فى العهد القديم يجد أنها جاءت انعكاسا للتيارات الأدبية التى كانت ارثا مشتركا من الآداب المصرية ، والبابلية ، لاضافة الى التيارات الفكرية التى كانت سائدة قديما • ومما يؤكد ذلك مانراه من تشابه بين بعض أفكار هذه الآداب والأفكار الموجودة فى العهد القديم بصفة عامة ، وأسفار الحكمة الثلاثة بصفة خاصة • وفيما يلى سوف نحاول القاء الضوء على هذا التشابه الفكرى والذى كان نتيجة لما كان هناك من علاقات تاريخية بين كل من بنى اسرائيل والشعوب المصرية ، والبابلية (٧) •

ـ أسفار الحكمة والأدب المصرى القديم :

لقد بسط المصريون سيطرتهم على الساحل الفينيقى قبل أن يطأ العبريون فلسطين بأكثر من الف سنة حيث اقتحمت الجيوش المصرية فلسطين قبل سنة ٢٥٠٠ ق٠م ، ولما فتح الفراعنة المصريون آسيا القريبة ووصلوا فى فتحهم الى نهر الفرات خلال القرن السادس عشر ق٠م بقيت فلسطين مستعمرة فى أيديهم أكثر من أربعة قرون والواقع أنهم حكموا فلسطين قرنين بعد دخول العبرانيين فيها وكان من نتيجة ذلك أن بلغت المدنية الكنعانية مرتبة سامية فى القرون التى احتلتها فيها مصر فلما غزاها العبرانيون كانت قد صبغت مرارا وتكرارا بالعناصر المصرية وكان من نتيجة ذلك أن العبرانيين حينما دخلوا فلسطين صاروا على اتصال مباشر بتلك الحضارة الكنعانية المركبة التى نشأ معظمها من الحضارة المصرية بما تضمنته من حكمة للمصريين ومن تأملات وتدبرات اجتماعية اتخذها العبرانيون نماذجا لتأملاتهم وتردد صداها لديهم فيما قدموه من نصائح وتوجيهات (٨) ٠ هذا ولقد كان الأدب المصرى القديم بما تضمنه من خبرة اجتماعية ارثا خلقيا وأدبيا للعبريين لأنهم وجدوا فى كتابات وتجارب المصريين الحقائق والأسس التى يسعون بمعرفتها ولذلك أسرعوا فى تهيئة هذه الخبرة للاستفادة منها لأن القيم الخلقية السامية هى التى توجد البواعث وتهيىء الظروف لظهور أدب ذى خبرة قوية حقيقية ولذلك لم يكن من باب الصدفة أن نرى القرون الثلاثة الأولى من حياة بنى اسرائيل بعد تأسيس الملكية قد أنتجت ارقى أدب عرفه العالم القديم ٠

وفى هذا الصدد يقول « برستد » أن من أعظم الأعمال الأدبية التى تشهد على براعة العبرانيين الأدبية وفى نفس الوقت تدل على مدى التأثر بالأدب المصرى القديم قصة يوسف بما تدل عليه من الثبات الخلقى الذى كانت تنطوى عليه نفسية ذلك الشاب المبعد عن وطنه والذى يجازف بحياته بلا تردد محافظة على سلامة اخلاقه وطهارتها واحتراما للرجل الذى وضع كل ثقته فيه ، ويشير برستد الى أن هذه القصة (قصة

يوسف) مستقاة من قصة مصرية قديمة يبدو أنها انتشرت فى فلسطين الكنعانية حيث سمع بها كاتب قصة يوسف وهذه القصة هى قصة الأخوين وبطلاها هما أنوبيس وباتا وهما اسمان يكشفان عن أن بطلى القصة يمثلان الهين كانا لهما مكانة فى الديانة المصرية القديمة ، فقد كان أنوبيس أكبر الأخوين متزوجا وكان باتا يعيش مع الزوجين كأنه ابنهما وذات يوم كانت زوجة أنوبيس تنظر الى الأخ الصغير وهو يحمل فوق منكبيه القوى خمس حقائب مملوءة قمحا دفعة واحدة فاستولى حبه على قلبها ولما أخذت تراوده عن نفسه انقلب الشاب ثائرا غاضبا وعندما خافت الزوجة من افتضاح أمرها قال لها : أنظرى انك عندى بمنزلة الأم وزوجك بمنزلة الوالد لأنه أكبر منى سنا وقد ربانى مما معنى هذا الأمر المخزى الذى تذكرينه لى . لا يعيدينه على مرة ثانية وأنا بدورى لن أنوه به لأحد ولن أجعل شفتاى تفتران عنه لأى انسان ثم حمل حمولته وخرج الى الحقل • والقصة هنا تحمل نفس مغزى قصة يوسف من حيث الثبات الخلقى واحترامه لأخيه الذى رباه (٩) وبالاضافة الى ذلك فاننا نجد أن العبرانيين قد تاثروا كثيرا بأدب الأمثال والأساطير التى كانت منتشرة انتشارا كبيرا قبل سنة ١٠٠٠ ق٠م ، ويقول برستد أنه كان يظن فى بادىء الأمر أن مصدر ذلك النوع من الأمثلة الخرافية الموجودة فى العهد القديم هو بلاد الهند ، ولكن « مسبرو » وجد منذ زمن طويل أقدم خرافة معروفة من تلك الخرافات على لوح كتابة مصرى بمتحف تورينو •

كما اكتشف المؤرخ « أدولف ارمان » فى عام ١٩٢٤ وجود تشابه فكرى بين سفرى الأمثال والمزامير وكتاب الحكمة الخاص بأمينو موب وفيما يلى أمثلة من هذا التشابه •

امينوموب المصرى	سفر الأمثال
— لأجل أن ترد على تقرير لمن قد أرسله	٢٢ : ٢١ لاعلمك قسط كلام الحق لترد جواب الحق للذين أرسلوك
— أمل أذنيك لتسمع أقوالى واعكف قلبك عن فهمها	٢٢ : ١٧ أمل أذنيك واسمع كلام الحكماء ووجه قلبك الى معرفتى
— الفقر فى يد الله خير من الغنى فى الهدى (المخزن) وأرغفة وأرغفة تحصل عليها بقلب فرح خير من ثروة تحصل عليها فى تعاسة	١٥ : ١٦ـ١٧ القليل من مخافة الرب خير من كنز عظيم مع غم أكلة من البقول حيث تكون المحبة خير من ثور معلوف ومعه بغضه
— لا تصاحب رجلا حاد الطبع ولا تلحن فى محادثته	٢٢ : ٢٤ لا تستطحب غضوبا ومع رجل ساخط لا تجيء
— والثناء على الانسان كشخص محبوب عند الناس خير من الغنى فى المهزى (المخزن) •	١٧ : ١ لقمة يابسة ومعها سلامه خير من بيت فلان ذبائح مع خصام (١٠)

كما أننا نجد تلك الصورة أيضا فى المزمور الأول ، الآيات ١ ـ ٥ ، وليس هذا هو التأثير المصرى الوحيد على المزامير حيث يقول (هوجو جرسمان) أحد باحثى الأدب العربى أن الأدب المصرى القديم هو المنبع الذى خرج منه المزمور ١٠٤ •

هذا ويشير « دوبنوب » الى أنه يوجد تشابها واضحا بين الوصايا العشر المذكورة فى سفر الخروج ٢٠ : ٢ ـ ١٦ وبين المذكورة فى كتاب الموتى المصرى الذى الف فى القرن الخامس عشر ق٠م من ناحية البدء بصيغة النهى والنفى وكذلك من الناحية الفكرية فكلاهما يدعو الى تحريم القتل ، والزنا ، والسرقة (١١) ٠

ويقول « باول هميرت » ان تأثير الكتابات المصرية القديمة واضح على كتابات الحكمة اليهودية وبالذات الموجودة فى سفر الجامعة ، كما يؤكد « سيجال » على أن هناك مطابقة أو مماثلة بين الأفكار الموجودة فى سفر الجامعة ومثيلاتها الموجودة فى الأدب المصرى القديم ، ومن هذه الأفكار : فكرة المتناقضات ، وفكرة ضرورة التمتع بالحياة قبل الموت (١٢) ٠

ـ أسفار الحكمة والأدب البيابلى :

لقد عاش الشعب الاسرائيلى مئات السنين فى المنطقة التى تقع بين بابل ومصر وتجولوا فيها واحتكوا بالشعب البابلى وكذلك المصرى، وبالتالى تأثروا بثقافاتهم وظل الشعب الاسرائيلى واقعا تحت هذا التأثير ومنغمسا فيه دون أن يعبر عما يتأثر به حتى أتيحت له الفرصة واتحد وتمركز فى أرض كنعان وبدأ يعبر عن نفسه وعن وجوده ، فعبر عما استوعبه من ثقافة بابل ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من قرب كنعان من مصر وسيطرة مصر المستمرة على كنعان الا أن الثقافة العالمية كانت لها جذور أعمق من الثقافة المصرية على بنى اسرائيل فى أرض كنعان ، ومما يدل على ذلك أنه فى الوقت الذى كانت تسيطر فيه مصر على كنعان ، كان ملوك كنعان يكتبون رسائلهم لملوك مصر بخط ولغة بابل وليس بخط ولغة مصر ، كما أن آلهة كنعان كانوا يشبهون آلهة بابل أكثر من آلهة مصر (١٣) ٠

ولذلك كان أساس ثقافة بنى اسرائيل بعد أن استقروا فى كنعان هو الثقافة البابلية التى امتزجت مما تأثر به الاسرائيليون من الثقافة

المصرية ، وما أضافوه هم نتيجة هجراتهم وتفاعلهم مع الطبيعة وبذلك نتجت لنا الثقافة الكنعانية . ولكن ما أن اندمج بنى اسرائيل بين سكان كنعان وتأثروا بهم حتى ظهرت ثقافة اسرائيلية صرفة كانت مضطربة فى بدايتها ولكنها بدأت بعد ذلك فى التعبير عن مبادئها وبذلك أصبحت هناك ثلاث ثقافات : البابلية ، والكنعانية ، والاسرائيلية ، وبمرور الوقت اندمجت هذه الثقافات وتبلورت فيها ثقافة الشعب الاسرائيلى التى تميز بها فى الفترة التى كانت قبل قيام الملكية ، ولكن يعد هذا الاندماج الذى تم بين الثقافات الثلاث ظل بنو اسرائيل متأثرين بالثقافة البابلية وكذلك بالكتابة وأسلوبها البابلى وكان من أبرز الأشياء التى تأثر بها الاسرائيليون تشريعات حمورابى التى كان لها من القوة والأحكام مما أدى الى شيوعها لدى الشعوب المجاورة للشعب البابلى والتى كان منها بلا شك شعب بنى اسرائيل (١٤) .

ومما يشهد على هذا التأثير ما نجده من تشابه بين القوانين الموجودة فى سفر الخروج وبعض بنود قوانين حمورابى فى صياغة الجمل القصيرة البليغة ، وسهولة الأسلوب وبساطته مما يدل على مدى تأثر كاتب سفر الخروج بالكتابة والأسلوب البابلى ومدى تأثير الجملة البابلية على الجملة العبرية .

وفيما يلى سنسوق بعض الجمل البابلية من قوانين حمورابى والتى كانت شائعة فى ذلك الوقت فى كنعان والتى يبدو أن بنى اسرائيل قد نقلوها بطريقتهم وتناولوها ودونوها خلال فترة حياتهم الانعزالية فى النقب ووضعت ضمن سفر الخروج فأصبحت ضمن توراة موسى كما سنبين مايشابهها من آيات سفر الخروج .

قوانين حمورابى	سفر الخروج
ــ واذا ضرب رجل امرأة حبلى وجاء أولادها فان الضارب يقدم عشرة أثقال من الفضة واذا ماتت هذه المرأة فان بنت الضارب تقتل ومن يضرب أمه ويسقط الجنين من بطنها يدفع ثقلين من الفضة	خروج ٢١ : ٢٢ واذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يغرم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع عن يد القضاة ٠
ــ الرجل الذى يفقد عين صديقه تفقد عينه واذا فقد سيد عين عبده أو كسر ذراعه فيدفع نصف ثمنه ، واذا أسقط انسان سنة صديقه فتسقط سنته أما اذا أفقد سنته فيدفع ثلث ما يملكه من الفضة ٠	خروج ٢١:٢٢ ــ ٢٦ وان حصلت أذية تعطى نفسا بنفس وعينا بعين وسنا بسن ويدا بيد ورجلا برجل وكيا بكى وجرحا بجرح ورضا برض واذا ضرب انسان عين عبده أو عين أمته فأتلفها يطلقه حرا عوضا عن عينه (١٥) ٠
ــ والولد الذى يضرب أباه وأمه تقطع يداه ٠	خروج ٢١ : ١٥ ومن قتل أباه أو أمه يقتل قتلا ٠

ومن هذه المقارنة يتضح لنا مدى التشابه بين القوانين المذكورة فى سفر الخروج وبين مثيلاتها الموجودة ضمن قوانين حمورابى ، ومع ذلك فهناك بعض اختلافات التى ترجع الى الاختلاف فى أسلوب الحياة عند كل من البابليين والعبرانيين فنجد على سبيل المثال فى قوانين حمورابى فرقا كبيرا بين العبد والحر أكبر من الفرق الموجود بينهما عند العبرانيين الذين أقروا حرية العبد بعد ست سنوات من عبوديته ٠

هذا ويقول « ول · ديورانت » أنه يوجد فى الآداب البابلية أمثلة سابقة لا يمكن الخطأ فيها مما ورد فى سفر الجامعة من الكتاب المقدس ومن ذلك ما ورد فى ملحمة كلكامش من نصح الاله سيدي كلكامش بأن يكف عن شوقه الى الحياة بعد الموت وأن يأكل ويشرب ويستمتع على ظهر الأرض (١٦) ·

وبعد هذا العرض السريع ، يتضح لنا أن كتاب أسفار الحكمة الثلاثة (أيوب ، والأمثال والجامعة) والأمثلة الحكمية الأخرى الموجودة فى بقية أسفار العهد القديم قد اطلعوا على الارث المشترك للاداب المصرية القديمة والبابلية وتأثروا ، كما تأثروا أيضا بالتيارات الفكرية التى كانت سائدة قديما ·

المراجع :

١ ـ ظاظا · حسن (دكتور) : الفكر الدينى الاسرائيلى فى أطواره ومذاهبه ، جامعة الدول العربية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ ، ص ٧٢ ، ٧٣ ·

٢ ـ سعيد · حبيب : الحكمة فى العصر الحديث

دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة بالاشتراك مع المجمع المسيحى للشرق الأدنى ، ص ١١ :

٣ ـ [illegible] 1932 [illegible]

٤ ـ داندس ، فرنسيس (دكتور) : تفسير الكتاب المقدس الجزء الأول الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ ، ص ٧٦ ·

7 — Young, Edward, J. "An Introduction of the old testament", Ecradmans Publising Company Grand Rapides Michigan, 1963, p. 37.

٨ ــ موسكاتى · ستبينو : الحضـــارات السامية القديمة ، ترجمـــة وزاد عليه د٠ ســيد يعقوب بكر ، راجع د٠ محمد القصاص ، دار الكتاب العربى للطبــاعة والنشر ، ١٩٥٧ ، ص ١٢٢٠ ، برسند · هنرى (جيمس) : فجر الضمير ، ترجمـــة د٠ سليم حسن ، مراجعـــة عمر الاسكندرى وعلى ابراهيم ، مكتبة مصر ، ص ٢٧٣ ــ ٢٨٢ ·

٩ ــ رسند : المرجع السابق ، ص ٢٨٤ ·

، صـــالح · عبد العزيز (دكتور) : الشرق الأدنى القـــديم ، الجزء الأول (مصر والعراق) ، الهيئـــة العـــامة لشئون المطـــابع الأميرية ، ١٩٦٧ ، ص ٣٣٩ ·

، سعيد · حبيب : فراعنة الـــكتاب المقـــدس ، دار التأليف والنشر المـــكتبة الأسقية بمصر ، ص ٢٨ ·

١٠ ــ برستد : المرجع السابق ، ص ٣٩٩ ·

Rankin (O.S.) : The Interpreter's Bible, Ecclesiastes, New-York, Abingdon Press Nashuilla, 1939, V. 5, p. 4.

١٣ - جواجراد : المرجع السابق : ص ٤٨

١٤ - عون ، حسين (دكتور) : العراق وما توالى عليه من حضارات ، مطبعة رويال خلف محكمة اسكندرية الشرعية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٢ ، ص ٣٠ .

١٥ - جواجراد : المرجع السابق ، ص ٥٠ .

١٦ - ديورانت ، ول : قصة الحضارة ، الجزء الثانى من المجلد الأول ، ترجمة محمد بدران ، الادارة الثقافية فى جامعة الدول العربية ، ١٩٦٨ ، ص ٢٥٨ .

١٧ - دياكونوف ، ١٠م ، ب ، س ، ترامليموف : ملحمة كلكامش ، ترجمة عزيز حداد ، مكتبة الصياد ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٣ ، ٥٣ .

الملفحـــة

تأليف شموئيل يوسف عجنون
الحائز على جائزة نوبل
ترجمة وتحليل الأستاذ رضوان عبده رضوان
أستاذ اللغة العبرية

لقـد تعود أبى فى كل عام أن يزور سوق لشكوفتس لينجز أعمـــاله مع التجـار ولشكوفتس مدينـــة صــغرى ، لا تختلف عن غيرها من المدن الصغرى فى المنطقـــة فيما عــدا أن التجــار من جميع النواحى يجتمعون فيهــا مرة فى العــام يعرضون سلعهم للبيع فى شــوارع المــدينة ، ويفد اليها كل من يريد شراء هــذه السلع ، وفى المــاضى قبل ذلك بجيلين أو ثلاثة كان يجتمع فيهــا أكثر من مائة الف شخص ، وحتى الآن وقـد أخذت لشكوفتس فى الاضمحلال ولازال يفـد اليهــا النــاس من جميع أنحـــاء البـــلاد ، ولن تجـد تاجرا فى غالبسيا لا يستأجر حانوتا فى لشكوفتس طوال مدة السوق .

وكان الأسبوع الذى يقضــيه أبى فى السوق أســبوع حزن عميق لنا وكأنه ذكرى التــاسع من شهر آب (ذكرى خـراب الهيكل) ، فلم يكن يرتسم ظل ابتسامة على شفتى أمى طيــلة هــذه الأيام ، كما كان الضحك لا يعـرف ســبيلا الى الأطفـــال ، وكانت أمى رحمهــا الله تعـد لنـــا وجبـــات خفيفـــة من اللبن والخضراوات وأنواع الأطعمـــة التى يحبهـــا الأطفــال ، وأذا سببنا لهــا المتــاعب كانت تعمل على تهدئتنـــا ، دون أن تزجر أحدا منـــا ، حتى لو كان الأمر يســتحق الضرب ، وكثيرا ما كنت أجـدها تجلس الى النافـذة ، وقـد اغرورقت عينــاها بالدموع ،

فهل كانت تراقب المارة ؟ كلا ! فلم تكن رحمها الله فضولية . ولم تكن تهتم بشئون الآخرين ، وكانت تنصت فى غير اصغاء للقصص التى تحكيها جاراتها ، ولكنها تعودت منذ السنة الأولى التى سافر فيها أبى الى لشكوفتس أن تقف الى النافذة وتتطلع الى الخارج . وعندما ذهب أبى الى سوق لشكوفتس لأول مرة ، كانت أمى تقف الى النافذة ، وعلى حين فجأة صاحت : وامصيبتاه انهم يخنقونه ! وسألها الناس : ماذا تقولين ؟ فأجابت : « اننى أرى لصا يطبق فى عنقه ، وقبل أن تتم كلامها فقدت الرشد ، فأرسلوا الى السوق ووجدوا أبى جريحا لأنه فى اللحظة التى أغمى فيها على أمى ، فقد اعتدى قاطع طريق على أبى من أجل المال وأطبق فى خناقه . ونجا بأعجوبة .

وفى السنوات التالية عندما كنت أطالع فى سفر المراثى عبارة « لقد أصبحت كالأرملة » وأقرأ تفسير راشى « كامرأة سافر زوجها الى بلد بعيدة ، وينوى أن يعود اليها » ، كان ذلك يعيد الى ذهنى صورة أمى رحمها الله كما تعودت أن تجلس الى النافذة ، وقد سالت دموعها على وجنتيها .

وكنت أرقد فى فراش أبى طوال المدة التى يقضيها فى لشكوفتس، فكنت عقب تلاوة صلاة المساء أتمدد فى فراشه الكبير ، وأدلف تحت الأغطية الى أذنى اللتين أتركهما خارجا حتى أستطيع سماع أبواق المسيح المنتظر فيما لو بعث وانهض على الفور ، وكان يلذ لى أن أسبح فى التفكير فى المسيح ملك العالم . وكنت أحيانا ابتسم عندما أتصور الدهشة التى ستعم العالم عندما يظهر مسيحنا ، فقد كان بالأمس يعالج جراحه وها هو اليوم ملك العالم ، وبالأمس كان يجلس بين المتسولين وكانوا لا يعرفونه ، بل وكانوا أحيانا يسخرون منه ، ويهزأون به ، وفجأة يذكر الرب القسم الذى أقسمه بأن يخلص اسرائيل ، ويمنحه الاذن بأن يكشف شخصيته للعالم ، ولو كان شخص آخر مكانى لتملكه الغضب من المتسولين الذين أساءوا الى المسيح ملك العالم ، ولكنى كنت أبجلهم واحترمهم لأن المسيح اختار أن يعيش بينهم ، ولو كان شخص آخر مكانى لشعر بالاحتقار نحو المتسولين الذين يأكلون الخبز الأسود حتى

فى أيام السبت ، ويرتدون الملابس القذرة ولكنى كنت أبجلهم واحترمهم لأن منهم من سيعيش مع المسيح ، وكانت تلك الليالى التى كنت استلقى فيها فى فراشى ، وأفكر فى المسيح ملك العالم ، الذى سيظهر للناس فجاة ، ويقودنا الى أرض اسرائيل حيث نعيش هناك تظل كل منا كرومه وأشجار التين ، ويقصد أبى الى الأسواق وأذهب أنا الى المدرسة ، ثم نطوف بقية اليوم فى أرجاء المعبد المقدس ، وأغمض جفونى وأنا أرقد سابحا فى هذه الأخيلة ، ولكن قبل أن أغمض جفونى تماما ، أعقد عقدة جديدة فى خيط للدلالة على عدد الأيام الباقية على عودة أبى من لشكوفتس ثم تبدو أمامى جميع أنواع الأضواء من أخضر وأبيض وأحمر وأزرق ، كتلك الأنوار التى يراها الرسل فى الأودية والأنهار ، وأرى الأشياء الثمينة تلمع وتبرق أمام ناظرى ، ويرقص قلبى طربا لما ينتظرنا من خير فى المستقبل فى اليوم الذى سيظهر فيه المسيح المجيد ، فليعجل الرب بهذا اليوم وليكن فى عهدنا هذا ٠ آمين٠

وبينما أنا فى هذه السعادة يقطع النور طائر ضخم ، فأربط نفسى بالخيط الى جناحه ، فأقول له : أيها الطائر احملنى الى أبى ٠ وينشر الطائر جناحيه ، ويطير بى الى مدينة تدعى روما ، فأنظر الى أسفل ، فأرى جماعة من الفقراء يجلسون بالقرب من باب المدينة وبينهم متسول يداوى جراحه ، فأحول نظرى عنه حتى لا أرى آلامه ، وعندما أحول نظرى ينمو هناك جبل ضخم مغطى بجميع أنواع النباتات الشائكة وتمرح فيه الوحوش ، وتقفز فوقه الطيور الجارحة ، وتزحف عليه الزواحف المخيفة ، وفجأة هبت ريح عاتية ألقت بى على هذا الجبل ، وأخذ الجبل يهتز تحتى فى عنف ، وشعرت بأعضائى تكاد تتمزق ، ولكنى خشيت أن أصرخ حتى لا تتسرب الزواحف المخيفة الى فمى ، وأن تنهش الطيور الجارحة لسانى ، وعندئذ حضر أبى ولفنى فى عباءة الصلاة وحملنى الى فراشى وفتحت عينى وحملقت فى وجهه ، فوجدت أن نور النهار قد غمر الدنيا ، وأدركت على الفور انه قد انقضت ليلة أخرى من ليالى السوق ، وتناولت الخيط وعقدت عقدة جديدة ٠

وكان أبى كلما عاد من السوق يحضر لنـــا هـدايا كثيرة ، وكان أبى ذكيا يعرف أمنيـة كل واحـــد منا فيحضرها له ، أو ربما كان ملاك احلام يطلع أبى على ما نحلم به فيحققه لنا ·

وكانت الهـدايا لا تعيش طويلا ، كمـا هو الحـال فى الأشـياء الثمينة فى هـذا العـــالم فهى لا تعمر كثيرا ، فبالأمس كنا نلعب بهـــا واليوم نلقى بهـا ، وحتى كتاب صـــلاتى قـد تمزق ، لأننى كلمـا أردت الاقـدام على عمل ، تعود تأن أفتحه واستشيره ، وأخيرا لم يبق منه الا وريقـات ممزقـــة ·

ولــكن هنـــاك هـدية واحـدة أحضرها أبى لأمى عاشت ســـنوات طويلة ، وحتى بعـد أن ضـاعت لم تختف من مخيلتى ولا زلت أذكرها كما لو كانت موجودة ·

وكان ذلك عنـدما عاد أبى من السوق ، يوم الجمعة بعد الظهر وقد خرج الأطفـــال من المـــدرسة · وكانت ساعات ما بعـد الظهر من أيام الجمعـة هى أحسن أوقات الأسـبوع ، لأن الأطفـــال يظلون طوال أيام الأســـبوع منكبين على الـكتب ، لا يرون شـيئا ولا يحســـون بشىء الا الدروس ، وكلمـا رفع واحـد منهم رأسه يلقى الضرب ، أما بعـد ظهر الجمعـة فيكون التلميـذ خاليـــا من الاسـتذكار ، وحـرا فى أن يفعـل مايريد ولا يعترض عليه أحد ، ولولا وجبـــة الغـــذاء لـكان العـــــالم جنة ولـكن أمى قد نادتنى ، ولا يسعنى أن أرفض ·

وقبل أن نبـدأ فى الأكل شـاهدت أختى الصغرى تضع يدها اليمنى فوق أذنهـا وتقربهـا من المائدة ، فسألتها أمى « ماذا تصنعين يابنيتى ! » فأجابتهـا بأنهـا تحـاول أن تصغى ، فسألتها : والى أى شىء تحـاولين أن تصغى ؟ فأخـذت تصـفق بيـديها فى فرح وتصيح : « ان أبى قادم ! ان أبى قادم ! » وبعد برهة سمعنا عجلات عربة قادمة ، وكان الصوت خافتا فى البـداية ثم أخـذ يرتفع شيئا فشيئا ، فألقينـــا بالملاعق قبل أن نزدرد مافيهـا وتركنا الطعـــام على المـائدة ، وجرينـــا الى الخارج ، لنستقبل

ابانا لدى عودته من السوق ، أما أمي ـ رحمهـا الله ـ فقـد خلعت مئزرها ، ووقفت منتصبة القـامة وقـد عقدت ذراعيهـا على صـدرها حتى دخل أبى الدار ٠

وكم كان أبى ضـخما آنـذاك ، وكنت أرى أبى أضـخم من جميـع الآباء الآخرين ومع ذلك كنت أعتقـد أنه لابد أن يوجد من هو أطول منه ، ولـكن الآن حتى الثريا التى تتـدلى من سقف منزلنـا بدت لنـا أكثر انخفـاضا ٠

وبغتـة انحنى أبى وضمنى اليه وسألنى عمـا درسته ، ان أبى كان يعلم الجزء من المقرر الذى ندرسـه فى هـذا الأسـبوع ، ولـكنه كان يبغى أن يستدرجنى الى الـكلام ، وقبل أن أسـتطيع الرد عليـه كان قـد أمسك بأخى وأختى ورفعهما وقبلهما ٠ وأخـذت أتأمل أبى وقـد وقف مع طفليه الرقيقين لدى عودته من رحلتـه ، وقفزت الى ذهنى صور عـديدة ممـاثلة كل منهـا أرق من الأخرى ، ولـكنى لم أجد صـورة مطابقـة لهـذه الصورة ترخينى الى الحـد الـكافى ، وكان حب أبى يخيم علينـا ويغمرنا كلما عانقنـا أبى ، وأطلب من الله أن يغمر مثل هـذا الحب أطفالنـا كلما عانقناهم وأن يغمرهم الفرح الذى كان يغمرنا طوال حياتهم ٠

ودخل الحوذى الى المنزل يحمل حقيبتين احداهمـا كبيرة والأخرى متوسطة ، وخيل الى أن الحقيبـة الثانية لها عينان باسـمتان وأخرج أبى من جيبـه حلقـة مفاتيحه ، وقال أبى : « لنفتح الحقيبـة الثانية ونخرج منهـا عبـاءة الصـلاة » وكان هـذا على سبيل المزاح فان عباءة الصـلاة لا تلزم بعـد ظهر يوم الجمعـة ، كما أن لأبى عبـاءة خاصـة لصـلاة السبت ، ولـكنه قال ذلك حتى لا نسبح وراء الأمل وليخفف من تلهفنـا الى الهـدايا ٠ ولـكنا اخـذنا نفك أحزمة الحقيبـة ونراقب كل حركة من حركاته ، وقـد أخـذ أحـد مفاتيحه وفحصـه وابتسم بحنان ، وخيل الينـا أن المفتـاح يبتسم الينـا وأن هالة من النور تحيط بالمفتاح الذى تصـدر منـه أشـعة تخطف الأبصار ، وأخيرا ضغط المفتاح فى ثقب القفل ، وفتح الحقيبـة ، ودس يده داخلهـا ، وأخـذ يتحسس ما فيها ، وبغتـة نظر الينـا وسكت ٠ فهل نسى أبى أن يضع الهـدايا هناك ؟ أو

.. .. .. حيث سلبه أصحاب الخان هدايانا ؟ كما حدث للحكيم الذى عهد اليه بأن يسافر ليقدم هدية الى قيصر تتألف من صندوق ملىء بالجواهر واللآلىء ، وعندما نزل فى احدى الليالى بخان ، قام أصحاب الخان بفتح الصندوق وسلبوا كل مافيه ، وملأوه بالتراب • فأخذت أصلى بحرارة بأن تتكرر المعجزة معنا المعجزة التى حدثت للحكيم بأن يكون هذا التراب هو تراب أبينا ابراهيم الذى تحول الى سيوف عندما ألقى به فى الهواء ، فليحقق الرب تقدس اسمه هذه المعجزة معنا ، فتتحول الأشياء التى ملأ بها أصحاب الخان حقيبة أبى الى أحسن الهدايا ، وقبل أن أختم صلاتى كان أبى قد أخرج من حقيبته جميع أنواع الهدايا الرائعة ، ولم تكن هناك هدية واحدة من بينها لم نحن اليها طوال العام ، ولذلك كنت أقول ان ملاك الأحلام كان يكشف لأبى ما نحلم به •

ان هدايا أبى تستحق الاطراء • ولكن من الذى يطرى أشياء قد ضاعت ؟ ولكن هناك هدية رائعة أحضرها أبى لأمى فى ذلك اليوم الذى عاد فيه من السوق تستحق أن نذكرها بصفة خاصة •

لقد كانت ملفحة حريرية مطرزة ومزينة بزهور وبراعم وكانت أحد وجهيها بنى اللون والزهور بيضاء والوجه الآخر أبيض والزهور بنية ، لقد كانت هذه هى الهدية التى أحضرها أبى رحمه الله لأمى جعل الله مقرها الجنة ونشرت أمى الملفحة وأخذت تتحسسها بيديها ، وتختلس النظر الى أبى ، وأبى يختلس النظر اليها ، ثم نهضت ووضعتها فى خزانة الملابس ، وقالت لأبى : اغسل يديك وتناول الطعام • وعندما جلس والدى الى المائدة خرجت الى أصدقائى فى الشارع وأخذت أريهم الهدايا التى أحضرها لى أبى ، وظللت منشغلا الى أن حل السبت وذهبت مع أبى للصلاة •

وكان السبت رائعا عندما عدنا من المعبد ، وكانت النجوم تلمع فى السماء والأنوار تملأ المنازل والناس يلبسون ملابس السبت ، وكنت أسير فى هدوء الى جانب أبى حتى أزعج الملائكة التى ترافق الانسان

فى عودته من المعبد وفى ليلة السبت [illegible]
أنحاء المنزل وتعد المائدة ، وتنبعث منها رائحة الخبز الأبيض ، وقد بسط على المائدة غطاء أبيض ، ووضع فوقه رغيفان من أرغفة السبت ونشر فوقهما فوطة احتراما لهما ، حتى لا يشعران بالخجل لدى تلاوة دعاء البركة على النبيذ ٠

وانحنى أبى ودخل المنزل وهو يقول : « ليجعله الرب يوم سبت سلام وبركة » ٠ ورددت أمى : « سلام وبركة » ، وتطلع أبى الى المائدة وبدأ ينشد : « سلام عليك يا ملائكة السلام » بينما جلست أمى وكتاب الصلاة فى يدها ، وينير الحجرة شمعدان يتدلى من السقف به عشر شمعات شمعة لكل وصية من الوصايا العشرة ، وكانت تتجاوب مع هذه الشمعات شمعات أخرى بعدد أفراد الأسرة ، وكانت جميعا من حجم واحد رغم أننا كنا أصغر من أبى وأمى ، وتطلعت الى أمى فلحظت تغيرا فى وجهها ، فقد صغرت جبهتها اذ كانت تضع الملفحة حول رأسها وتغطى شعرها وقد بدت عيناها أوسع وأكثر بريقا ، وهى تتطلع الى أبى وهو ينشد : « هو ترى سيجد المرأة شجاعة ؟ » وكانت أطراف الملفحة المدلاة تحت ذقنها ترفرف فى رفق لأن ملائكة السبت كانت تخفق بأجنحتها فتحرك الهواء ، ولابد أن يكون الأمر كذلك وإلا فمن أين أتت الريح والنوافذ مغلقة ، اذا لم تكن من أجنحة الملائكة؟ كما تذكر المزامير « انه يتخذ من الرياح رسلا » فكتمت أنفاسى حتى لا أزعج الملائكة ، وتطلعت الى أمى — رحمها الله — وأخذت أتأمل فى يوم السبت الذى منحه لنا الرب تشريفا لنا وتمجيدا ٠ وبغتة شعرت بمن يربت على وجنتى ولست أدرى ان كان ذلك أجنحة الملائكة أو أطراف الملفحة تدغدغ وجهى ، طوبى لمن تحلق الملائكة فوق رأسه وطوبى لمن تربت أمه فوق رأسه ليلة السبت ٠

وعندما استيقظت من النوم ، كان النهار قد طلع ، وكان صباح السبت يغمر العالم ، وكان أبى وأمى على وشك الخروج ٠ فقد كان أبى يقصد الى المعبد أما أمى فكانت تقصد قاعة الدرس الدينى التى

كما كانت أمى ترتدى ثوبا أسـود وقبعـة ذات ريش • وفى قاعة الدرس الدينى حيث تعودت أمى أن تؤدى صـلاتها ، لم يكونوا يقضـون وقتـا طويلا فى الانشاد ، ولذلك كانت تعود مبكرة ، وعنـدما عـدت مع أبى من المعبـد ، وجدتهـا جالسة الى المـائدة ترتدى الملفحـة والمـائدة معدة وعليهـا نبيـذ وبراندى وفطـائر صـغيرة وكبيرة ، ومستديرة ومزدوجة، ودخل أبى وهو يردد « سـبت سـلام وبركة » ، ووضع عبـاءة الصـلاة على الفراش ، وجلس على رأس المـائدة وقال « اذا كان الرب راعى فلن يعوزنى شىء » • وبارك النفيـذ وقضم قطعـــة من الفطيرة وبدأ ينشـد « مزمور لداود ، ان الأرض للرب وملؤها ، وعنـدما يفتح تابوت العهـد ليـلة رأس السنة ، ويتلى المزمور تحـدث ضـجة كبرى بين الجمهور ، وفى تلك اللحظة اهتزت مشـاعرى بعنف ، ولو لم أمى قـد علمتنى بألا أقف على المقـاعد وألا أحـدث ضـجة على المـائدة وألا أصيح لقفزت الى المـائدة وأخـذت أصيح : « الأرض للرب وملؤها ! مثل ذلك الطفل الذى ورد ذكره فى التلمود الذى كان يجلس وسط مائدة من الذهب ، لا يمكن أن يحملها أقل من سـتة عشر رجلا ، وقـد ربطت بست عشرة سلسلة فضـية وعليهـا صـحاف وأكواب وأطبـاق بهـا أشهى أنواع الأطعمـة واللحوم والتوابل التى خلقهـا الرب فى ستة أيام الخلق ، وكان يعلن « ان الأرض للرب وملؤها » •

وقسمت أمى الفطيرة ووزعت على كل فرد نصـيبه ، وكانت أطراف ملفحتهـا تصـحب يديهـا ، وبينما كانت تفعل هذا ، سقطت ثمرة فراولة من الفطيرة ولوثت مئزرها ، ولـكنها لم تمس الملفحة ، التى ظلت نظيفة كما كانت عندما أخرجها أبى من الحقيبة •

ان المرأة لا ترتدى ملفحـة حريرية كل يوم سبت ، وهـل هنـاك مجـال للزينـة عنـدما تقف المرأة أمام الفرن ، ان جميع الأيام ليست أيام سبت ، ولـكن هنـاك أعيـادا ، فان الرب جلت قـدرته يشفق على عباده ويمنحهم أوقاتا للمرح والسعادة والراحـة وأعيـادا موقوتة ، وقد تعودت أمى فى الأعيـاد أن ترتدى قبعـــة من الريش وتذهب للمعبـد ، وأن تضع الملفحـة على رأسها وهى فى المنزل ، ولـكن فى رأس السنة وعيد الغفران

كانت ترتدى الملفحة طول اليوم ، وكذلك في اليوم السابع من عيد حانوكا ، وكنت فى عيد الغفران أتطلع الى أمى وهى ترتدى الملحفة ، وقد لمعت عيناها من الصلاة والصيام ، فكانت تبدو لى كأنها كتاب صلاة مغلف بالحرير أما فى الأوقات الأخرى ، فان الملفحة كانت تظل مطوية فى خزانة الملابس ، وفى أيام السبت والأعياد كانت أمى تخرجها ، ولم أرها أبدا تغسلها ، رغم أنها كانت حريصة على النظافة ، وعندما يحرص المرء على أيام السبت والأعياد فان ملابس السبت والأعياد تظل برونقها، وكنت أعتقد أنها سوف تحتفظ بالملفحة طوال حياتها ٠

ولكن الذى حدث كان الآتى ، انه عندما بلغت الثالثة عشرة ووصلت الى سن الرشد وأصبحت عضوا فى الطائفة اليهودية وضعت أمى رحمها الله الملفحة حول عنقى ، تبارك الذى وسع كرسيه السموات والأرض والذى منح وعده للانبياء ، وكانت الملفحة نظيفة تماما ، ولكن قد كتب عليها من قبل أن تضيع على يدى ، واختفت هذه الملفحة نهائيا بسببى هذه الملفحة التى طالما تطلعت اليها وكنت استمتع بمشاهدتها ٠

والآن سوف استطرد فى الحديث ، ثم أعود الى القصة الأصلية مرة أخرى ففى تلك الآونة وفد الى بلدتنا شحاذ مريض ، وقد تقيح جسده وتورمت يداه ، وكانت ملابسه خلقا بالية وحذاؤه متآكلا ، وكلما ظهر فى الطريق ، أخذ الأطفال يقذفونه بالحجارة ، ولم يقتصر الأمر على الصغار بل ان الكبار كانوا ينظرون اليه شزرا ، وعندما كان يذهب الى السوق بين الحين والآخر ليبتاع خبزا أو بصلا ، كانت البائعات ينهرنه ، ولم يكن ذلك لقسوة بائعات بلدتنا ، بل أنهن كن طيبات القلوب ، وكانت بعضهن يقدمن الطعام من أفواههن الى اليتامى ، وكانت الأخريات يذهبن الى الغابة ويحتطبن ويوزعن هذا الحطب على الفقراء والشحاذين بدون مقابل ، ولكن لكل شحاذ حظه، وعندما كان يهرب من الناس ويلجأ الى قاعة الوعظ كان الواعظ ينهره ، ويدفعه خارجا ، وعندما كان يزحف ليلة السبت الى قاعة الوعظ ، لم يكن أحد يدعوه الى منزله ليشاركه وجبة السبت وحاشا لله أن يتنحى أبناء أبينا ابراهيم عن فعل الخير والاحسان ، ولكن

رسل الشيطان كانت ترافق ذلك الشحاذ وتسدل قناعا فوق أعين اليهود ، فلا يرون عوزه ، أما أين كان ينصت الى مباركة النبيذ وأين يتناول وجبات السبت الثلاثة ، فلا أحد يدرى ، واذا كان البشر لا يقيمون أوده ، فلا شك أن الرب يقيم أوده ·

ان الكرم شيء عظيم ، ولذلك أنشئت مؤسسات وعين عليها مشرفون من اجل ذلك ومن أجل اعالة الفقراء ، وأذكر من مآثر أهل بلدتنا ، أنه رغم أنهم لم يقوموا ببناء اى ملجأ للفقراء ولم يعينوا أى مشرفين ، ولكن كل ذى قدرة كان يسارع الى ايواء أى فقير فى منزله ويشعر بآلام أخيه الانسان ويقدم له العون ، ويعوله وقت الحاجة وعندما يرى أبناؤه وبناته هذا ، فانهم يتلقون دراسا من أعماله واذا حلت كارثة بأحد ، فانه يتأوه ، فتتأوه معه جدران منزله بسبب تأوهات الفقراء وصرخاتهم ، فيعلم أن هناك مصائب أعظم من مصيبته ، وكما أنه يمسح آلام الفقراء ، فان الرب تقدس اسمه سوف يمسح آلامه فى المستقبل ·

والآن لنترك الشحاذين ونعود الى ملفحة أمى التى ربطتها حول عنقى عندما بلغت سن الرشد ، وأصبحت مطالبا باتباع الوصايا العشر ، ودخلت فى عداد الطائفة اليهودية ، وفى ذلك اليوم قصدت الى قاعة الوعظ وأثناء عودتى الى المنزل لتناول طعام الغداء ، كنت أرتدى ملابس فاخرة وكأننى عريس ، وكنت سعيدا لأننى كنت أضع التفيلين (من مستلزمات الصلاة للراشدين) ، وفى الطريق صادفت الشحاذ يجلس على كومة من الحجارة يغير الأربطة التى يضمد بها تقيحاته ، وكانت ملابسه ممزقة ولا تعدو أن تكون خرقا بالية لا تخفى حتى تقيحات جسده وتطلع الى وقد بدت التقيحات التى فى وجهه وكأنها عيون من نار ، وتوقف قلبى عن الخفقان ، وأخذت ركبتاى ترتعدان ، وأظلمت عيناى ، ودارت الى الأرض ولكنى استجمعت شجاعتى وأومأت اليه برأسى وألقيت عليه السلام فرد السلام ·

وبغتة أخذ قلبى يخفق بشدة ، وأحمرت أذناى ، واستولى على شعور لم أحس بمثله طوال حياتى وغمرت السعادة جميع أوصالى ، وشعرت بهاء

فى أعضائى وشفتاى ولسانى ، وغفرت فاى واتسعت عيناى ، وأخـــذت أحدق أمامى كأننى شخص يرى فى يقظته ما كان يتراءى له فى الأحـــلام ، وهكذا أخذت أحدق أمامى ، وتوقفت الشمس فى كبد السماء ، ولم أعـد أرى مخلوقا فى الشارع ، وكانت الشمس الرجيمـــة تتطلع نحو الأرض وأشعتها تبرق على تقيحات الشحاذ ، وأخذت أخفف عقدة الملفحة لأتنفس بسهولة ، فقد احتبست الدموع فى حلقى ، وقبل أن أستطيع فكها ، أخـذت تتجاذب قلبى الدهشة ، والسعادة التى شعرت بها من قبل وأخذت تتصاعف وتتضاعف فخلعت الملفحة وأعطيتها للشحاذ ، فأخذها وضمد بها تقيحاته ، وأحسست بالشمس تذغدغ رقبتى ،

ونظرت حولى فلم أجد مخلوقا فى السوق ، وليس هناك الا كومة من الحجارة تعكس ضوء الشمس ، ووقفت هناك لحظة بدون تفكير ثم حـــركت قدماى وعدت الى المنزل ٠

وعندما وصلت الى المنزل أخــذت أطوف حوله ، وفجأة وقفت أمام نافــذة أمى ، هذه النافــذة التى تعودت أن تتطلع منهـا ، وبدا المكان غريبـا ، فإن الشمس التى كانت تنعكس عليه لم تكن متوهجة ، بل تبعث الدفء ، وكان الهـدوء شاملا ، ومر شخصان أو ثلاثة ، فابطأوا خطواتهم وخفضوا أصواتهم ، ومسح أحدهم جبهته ، وأطلق تنهدا عميقا ، وبدا لى أن هذا التنهد سيظل باقيا هناك الى آخر الزمان ٠

ولبثت هنـــاك لحظة لمـــدة دقيقـــة أو دقيقتين أو أكثر ، وأخيرا تحركت ودخلت الى المنزل ٠ وعنـــدما دخلت وجـــدت أمى تجلس الى النافذة كعادتهـا ، فحييتهـا ورددت التحيـــة ، وفجأة شـعرت أننى لم أعاملهـا كمـا يجب وأننى غبنتها ، فقـد كان لهـا ملفحـة جميلة تضعها حول رأسها أيام السبت والأعيـاد فأخـذتها وأعطيتهـا للشـحاذ ليضمد بهـا قـدمه ، وقبـل أن انتهى من توسلى اليهـا بأن تسامحنى ، كانت تحدق فى بحب وحنـان ، وتطلعت اليهـا تغمر قلبى نفس السعادة التى شـعرت بها يوم السبت الذى وضعت فيـه أمى الملفحـة حول رأسها لأول مرة ٠

وهنـا تنتهى قصـة ملفحة أمى رحمها الله ٠

تعـــريف بكاتب القصـــة

شموئيـــل يوســـف عجنـــون

أعظم كتاب القصـة العبرية فى عصرنا · وقـد ولد سنة ١٨٨٨ فى غاليسيا ، وهاجر الى فلسطين فى سنة ١٩٠٨ ، وعاد الى المانيا ١٩١٣ · ورجع الى فلسطين فى سنة ١٩٢٤ ، وأطلق على نفسه لسم عجنون على اسم كتابه « عجونوت » أى المهجورات (وكان اسمه الأصلى «تششكس») وهو أحـد كتبه الأوائل والذى صـدر فى أواخر ١٩٠٨ ، ومن مؤلفـات عجنون ملحمة كبرى يصف فيهـا يهود غاليسيا فى أوائل القرن التـاسع عشر ، ومجموعـة قصص منهـا قصـة اجتماعية تصف أحوال يهود بلدته فى أوائل القرن ، وقصـة أخرى تصـف نفس المجتمع بعد الأزمة العنيفة التى اجتازها فى الحرب العالمية الأولى ، وهنـاك قصـة « ضيف يريد أن ينـام » يصف فيهـا المجتمع اليهودى فى فلسطين أيام موجـة الهجرة الثانيـة ، وله أيضـا قصـة « أمس وأول أمس » · كما كتب كثيرا من القصص القصـيرة ، وقـد وضـعته مواهبـه القصصية فى الصف الأول بين القصاصين وهو قصـاص فريد فى نوعه فى الأدب العبرى فهو قصاص مجدد كما أنه يقوم فى قصصه بوصـف حقب طويلة من الزمن ومجتمعات مختلفـة يختلف الواحد منهـا عن الآخر اختــلافا بينـا ، فهو يصف المفكرين الأحرار فى القـدس فى منتصـف القـرن العشرين ، كما يصف مجتمع بلدته فى أيام طفولتـه ، وصباه ، ومجتمع يافا والقـدس فى مدة هجرته الأولى ، كمـا يصـف يهود ألمـانيا لدى عودته اليهـا فى قصـته « بين مدينتين » وغيرها ، وكتب عجنـون أيضـا قصصا أسـطورية مثل قصـة « فى قلب الأيام » وقصصا سيريالية مثل قصة صداقة ·

ومن خصائص عجنون البارزة لغته الأدبية المتنوعة والتى تجمع بين اللغتين الحديثـة ولغة العصـور الوسطى بل ومحاكاة للغة التوراة ، كما فى قصة « عصفورى » ·

وقـد جمعت كل مؤلفاته فى سنة ١٩٥٠ فى سبعة مجلدات ٠

وقد منح عجنون جائزة نوبل فى الأدب فى سنة ١٩٦٦ وتوفى سنة ١٩٦٨ ٠

نرى لدى قراءة هذه القصـة أنها تصف لنـا حياة المجتمع اليهودى المتـدين فى غاليسيا بألمـانيا ، وتبرز لنـا الطقوس الدينية وتورد لنـا المراسم والملابس والأدوات الخاصة بشعائر اليهود ٠

وأهم من هذا كله أنهـا تورد لنـا فـكرة من أهم الأفـكار التى عاش عليهـا اليهود ، وهى فـكرة المسيح المنتظر الـذى سـوف يبعث فيجمع شتات اليهود من أنحـاء العـالم ويعود بهم الى فلسطين والى صهيون حيث يحكمون من صهيون العـالم أجمع ، بما فيـه من شعوب مسيحيـة واسـلامية ، وفـكرة المسيح المنتظر من الأفـكار التى جعلت اليهود يعزفون عن الاختلاط بالشعوب انتظـار لبعث المسيح ، وقـد ادعى الـكثير من اليهود أنهم المسيح المنتظر ، ونشروا دعوتهم بين اليهـود ، ثم مالبث أن ظهر كذبهم وأشهرهم شبتأى زفى الذى أخـذ ينشر دعوته فى أزمير وكشفه السلطان العثمانى واضطره لاعتنـاق الاسـلام ونبـذ الدعـوة الـكاذبة ، فأسلم لينجو من الاعـدام ولـكن هـذه الفكرة لم تتحقق حتى يومنا هذا (فان المسيح عليه السـلام قـد بعث منذ حوالى ألفى سنة وأنكره اليهود ، بل سلموه الى بيلاطس ليصلبه) ٠ فاسسوا الحركة الصهيونية التى نجحت بنفوذها ودسائسها لانشاء الوطن القومى اليهودى فى سنة ١٩٤٨ ٠

مجلة
الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية

تعنى بالدراسات الشرقية

فى مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:

الأستاذ الدكتور السباعى محمد السباعى

مجلة الدراسات الشرقية

الناشر
دار الجامعى العربى للتنمية الثقافية والنشر والإعلام
١٠٥ ش ٢٦ يوليو - القاهرة ت : ٧٧ ٢٣١٦

مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

العدد الثاني | يوليو | ١٩٨٤م

فهرست

« الاسير العربى » ، والعجز الاسرائيلى عن الحسم الأخلاقى فى قصة « الاسير » لساميخ يزهار (*)

دكتور رشاد عبد الله الشامى
استاذ الأدب العبرى الحديث
جامعة عين شمس

تعتبر قصة « الاسير (هَشَّافوى) (* *) من القصص الاولى التى كتبها س . يزهار عن الحرب ، والتى تنتمى الى ذلك الاتجاه الذى يميز بطل يزهار المعذب

(*) ساميخ يزهار (س . يزهار) : اسم الشهرة للاديب الاسرائيلى يزهار سميلانسكى . ولد عام ١٩١٦ ، وينتمى الى الجيل الاول من الادباء الاسرائيليين الذين ولدوا فى فلسطين (السابرا) sabra . اشترك فى حرب ١٩٤٨ ، وكان عضوا فى الكنيست ممثلا لحزب المباى ، ثم ممثلا لحزب «رافى » (قائمة عمال اسرائيل) المنشق عن حزب المباى ، وذلك حتى يونيو ١٩٦٧ حيث استقال من الكنيست . يعتبر أول أديب يعبر فى انتاجه عن تجربة الانسان اليهودى فى صراعه مع البيئة الفلسطينية (الطبيعة والانسان) ، وينعكس هذا الاتجاه فى أول قصصه « افرايم يعود الى الصفصفة » (١٩٣٨) . أثر يزهار على جيل كامل من الادباء الاسرائيليين بجمله الشاعرية واسلوب المونولوج الداخلى الذى يميز قصصه الاولى ، والذى تحول الى مزج مابين الديالوج والمونولوج بعد ذلك فى روايته « أيام صقلاج » (١٩٥٨) . وشخصيات يزهار أساسا شبان من مواليد فلسطين يعانون من حالة ديناميكية نتيجة صراعهم مع قيمهم الروحية ، حيث يواجهون معضلة الصراع بين الانسياق ضمن الجماعة لتحقيق اهداف الصهيونية ، وبين احساسهم بمجافاة وسائل وتحقيق تلك الأهداف للمثل الانسانية والاخلاقية . ويبرز هذا الصراع بشكل واضح فى قصتيه « الاسير » (١٩٤٨) و « خربة خزعة » (١٩٤٩) ، وهى القصص التى كتبها فى أعقاب حرب ١٩٤٨ ، وعبر خلالهما عن تجربة جندى اسرائيلى لايستطيع الثورة ضد الاوامر العسكرية التى ترغمة على ارتكاب اعمال منافية للانسانية وللقيم ضد العرب العزل من السلاح . من أعماله الادبية : « قبل الخروج » (١٩٤٨) ، ست قصص صيفية » (١٩٥٥) و « قافلة منتصف الليل » ، « وبأقدام عارية » ، و« قصص السهل » (١٩٦٣) وهى مجموعة قصص تضم القصص : « قصة لم تبدأ » ، و « الهارب » ، « حبقوق » ، و « كومة العشب » .

(*) (*) سميلانسكى . يزهار : سبع قصص (شبعا سبوريم) ، دار نشر هكبوتس همئوحاد ، القدس ، ١٩٧١ .

الذى يحاسب نفسه حسابا قاسيا ، ويسبب له سلوكه حيرة عميقة ، ومع هذا فانه يعجز فى نهاية الامر عن تنفيذ ما يمليه عليه ضميره .

وهذه القصة ، عندما ظهرت للمرة الاولى عام ١٩٤٩ ، مع قصة « خربة خزعة » ، بذلت محاولة فاشلة لمنع توزيعها فى اسرائيل ، عن طريق المؤسسة العسكرية ، ولكن القصة لقيت نجاحا فوريا .

وتصف هذه القصة عملية يقوم بها بعض الجنود الاسرائيليين فى منطقة قروية فى الفترة الاخيرة من حرب ١٩٤٨ .

والقصة هنا لا تتناول قضية طرد سكان قرية عربية ومصادرة ممتلكاتهم ، كما هو الحال فى قصة « خربة خزعة » (*) لنفس المؤلف ، بل تتناول حكاية القبض على راعى عربى والتحقيق معه بتهمة التجسس .

وكما حدث فى « خزبة جزعة » ، فان القاص هنا يقوم ايضا بدوره فى العملية رغما عنه ، وتروى القصة من وجهة نظره . (*) (*)

وتحتوى قصة « الاسير » على اربعة مشاهد جسد كل منها بوسائل فنية وصفية خاصة :

(١) **المشهد الاول** : وهو القبض على العربى وقطيعه من الغنم بواسطة مجموعة من الجنود وعلى رأسهم قائد الفصيلة ، أو مشهد « صيد الاسير » .

(*) كتب س . يزهار قصة « خربة خزعة » عام ١٩٤٩ . وتحكى هذه القصة حادثة بسيطة عن مجموعة من الجنود الاسرائيليين صدرت اليها الاوامر باحتلال قرية عربية وطرد سكانها منها خلال حرب ١٩٤٨ . ولكن مع هذه البساطة التى تبدو ظاهريا لمجمل ماتحكية القصه الا انها كانت فى الواقع بمثابة تجديد كبير فى الموضوعات التى تناولها الادب الاسرائيلى ، وكانت بمثابة صوت الضمير الاخلاق والانسانى لجندى اسرائيلى ضد النير والظلم الذى حل بالامة الاخرى ، بالرغم من أن هذا الصوت لم يتعد كونه اكثر من محاولة لتفريغ الضمير الاسرائيلى من عذابات الاحساس بالذنب تجاه ماحدث للعرب على حساب تحقيق احلام التوسع الصهيونية فى الأرض العربية وتشريد الشعب الفلسطينى.

(*) (*) تذكرنا قصة الاسير بقصة الاديب الفرنسي البير كامى « الضيف » . فكما أن بطل يزهار يؤمر بأن يرافق اسيرا عربيا متهما بالتجسس الى مقر القيادة حيث يعدمونه ، فان دارى المدرس الفرنسى بطل « الضيف » يضطر هو الاخر لمرافقة أسير عربى الى مدينة قريبة حيث يحاكم ويعاقب على جريمة ضد قانون ليس تابعا له ولايستطيع ان يفهمه .

يحتوى هذا المشهد فى اساسه على وصف انطباعى من خلال مقارنة لاتتوقف للطبيعة الهادئة من ناحية والجنود الذين ينقصهم الهدؤ والسكينة ، وهو ما أتاح امكانية تطوير نغمة تهكمية واضحة .

فمدخل القصة عبارة عن منظر طبيعى مثالى ، هادىء وساكن تماما : « حيث ان الرعاة وقطعانهم كانوا منتشرين بين الجوانب الصخرية ، وبين شجيرات السنديان ، وبين بوادى ورد الجبال ، وكذلك بين الوديان التى تصدر منها اصوات والتى كانت تشع انوارا ــ تلك الوهجات القوية للذرة ، المتألقة الذهبية المائلة للاخضرار الصيفية ، التى تكتل تحتها التراب بحجم ثمرة الجوز ، ويتفتت الى قمح رمادى بمجرد ان تلمسه قدم ، وتفوح منه رائحة عطرة لارض قديمة ، ناضجة وطيبة ، ــ وحيث انه فى المنحدرات وفى السهول كانت تتجول الاغنام وقد ظللت اشجار الزيتون التى على قمم التلال على واحدة هنا وواحدة هناك ــ فقد اتضح بشكل تلقائى انه من المستحيل التسلل الى الداخل دون اثارة هياج ، وهو ماقضى على معنى التجول » . (ص ٩١) .

ان هذه الصورة هى صورة لعالم اسطورى قروى قديم ، عالم متناسق يعيش فى هدؤ وسكينه ، وهو عالم تكمله الفقرة التالية :

« فى مكان ما خلال هذا كان رعاة بعيدون يقودون اغنامهم فى قلب الحقل فى مسيرة هادئة ، بفطرة الحقول والجبال الهادئة ، ودون اعتبار لاى شىء سوى الايام الحلوة ، كما لو كان ليس فى العالم شر ، تحدث منه بالذات قرصة تنبىء بشىء آخر . وفى مكان ما كانت الاغنام تلعق هادئة ، اغنام من عهد ابراهيم واسحق ويعقوب ، وفى مكان ما أغفت القرية البعيدة ، المنقوشة بأكاليل أشجار الزيتون ، كما لو كانت نحاسا كالحا ، وفى منحوتات التلال اصطفت النعاج ، وجبال بعيدة . ولكن مكائد اخرى كانت تقطعها لهن خطوط مائلة من تلقاء نفسها » (٩١)

ومرة اخرى نجد أن الصورة كلها مليئة بالكمال والهدوء الشعرى والانسجام الذى يعكس طبيعة المجتمع الرعوى القديم ، الذى يميزه السمو الاجتماعى والاخلاق .

ومن هنا فانه لكى تكتمل الصورة الخيالية لوصف هذا الواقع ، فان قطيع الغنم قد أصبح قطيعاً من « عهد ابراهيم واسحق ويعقوب » ، حيث يعيد هؤلاء الرعاة العرب بالذات فى ذهن القاص ، ذكرى آباء شعب اسرائيل ، وهو ما يجعلهم يشكلون جزءاً

طبيعيا متأصل الجذور فى تلك الأرض ، ويشكلون جزء جوهريا من الطبيعة التى ظلت على عهدها كما كانت منذ أيام التوراه ، طاهرة خالية من الشر والسؤ .

ومن هنا تصبح الطبيعة عاملا رمزيا يكشف عن التحدى الاخلاقى ، وأيضا الدينى الخاص بعالم خيالى كامل فى مواجهة الغزاة الذين يستعدون لتدنيسه وتدميره .

وفى وسط هذه اللوحة الطبيعية الخيالية التاريخية كان الجنود الاسرائيليون يعيشون مع شىء من التوتر ينبىء ربما بما سوف يحدث من انتهاك لكل هذا الجمال وهذا الهدؤ . ففى بداية الفقرة الثانية يقول القاص :

« جلسنا على الاحجار لنسترخى بعض الشىء ، ولكى نبرد العرق المتدفق فى ضوء الشمس . كان كل شىء يموج بالصيف مثل خلية نحل مذهبة .

وكانت الدوامات الذهبية للحقول الجبلية ، وتلال حقول الزيتون ، والسماء الملتهبة مع الهدوء الرهيب — كانت تبهر الابصار احيانا وتعزى القلب ، لدرجة الشوق الى كلمة مبهجة تخلصنا من هذا » (٩١) .

ان الوصف هنا فيه نوع من الانسجام بين وصف الراعى الذى يجلس مراقبا لاغنامه ، وبين جلوس الجنود المتعبين من أعمالهم ، ولكن وصف الطبيعة ينذر بحالة من الملل والسأم والبحث عن شىء ما للخروج من وطأة الاحاسيس الداخلية الضاغطة ، وهو مايمهد للانتقالة الى شخصية قائد السرية الذى سيكون قراره بالقبض على الراعى العربى هو البداية لتبديد كل هذا الجو الهادىء والاخلال بكل مدلولاته التاريخية والدينية .

ولكى يؤكد القاص التناقض الكامل بين انطباعاته عن الطبيعة ومحتوياتها من جماد ونبات وحيوان وانسان ، وبين ما سيقع على مسرحها من احداث ، يجعل الجنود الاسرائيليين يرون المشهد ويسجلون هم الاخرون انطباعاتهم ، وهى الانطباعات التى تنم عن رغبة فى التوحد فى هذه الطبيعة وفى الارض وفى العمل فيها بدلا من ان يكونوا تحت امرة قائد السرية :

« ورأينا عالما من التلال ترتجف بالخضرة والاحجار الصخرية وأشجار الزيتون على البعد ، عالم تتقاطع فيه تلال الذرة — ان عالما كهذا يثير فيك السكون ، وكان الشوق الى خير الارض الطيبة والمنبته يقظا ومغريا للعودة الى عمل الاجير ، والى التراب المغطى

بالطين ، والى كد موسم شاق ، الى شيء يختلف عن أن أكون فردا فى طابور يتدبر الميم ميم (قائد الفصيلة) كيف يلقية بقوة فى منطقة ساكنة بعد الظهر » (ص ٩٢) .

وفى مواجهة هذه الصورة تظهر شخصية « الميم ميم (قائد الفصيلة) (اختصار للكلمات العبرية : مفقيد محلاقا) ، الذى يمثل رمزا ملموسا للعالم الآخر ، الذى يبدو فيه كل شيء صاخبا ومعقدا واصطناعيا وقاسيا . ويكون التمهيد للحدث الرئيسى فى القصة على خلفية من احساس القائد الاسرائيلى بالتوتر الذى يعم جنوده بسبب فترة المعارك ، والظروف السيئة للاقامة والتغذية ، والانعزال المتواصل عن الاقارب والاصدقاء ، مما يدفعة خشية ان يثيروا الشغب الى التفكير فى ان يشغلهم بعملية تفتق عنها ذهنه : « ان قائد فصيلتنا هذا كان يطيل النظر فى نظارته المكبرة ، ويمص السيجارة ويدبر الخطط . اولا لامعنى للسير الى الامام . وثانيا ، ليس من المتصور العودة بأيدى خاوية . ان شخصا ما من بين كل الرعاة ، أو شخصا ما بين كل الفتيان ، أو ربما كذلك بعض منهم ، يجب ان يقبض عليهم ، ان عملية لابد وأن تحدث ، أو شيئا ما لابد وأن يحرق ، وأن نعود حينئذ بشيء حقيقى ، بشيء هو حقيقة قائمة . « (ص ٩٢) .

وعند هذه اللحظة هذه تستيقظ غريزة الصياد الكامنة فى نفوس الجميع ، وعلى رأسهم قائد الفصيلة ليحدث فصل حاد بين هؤلا الرجال وبين الطبيعة ، وحيث ينسحب من نفوسهم الاحساس القروى الاخلاقى الذى ثار فيهم من قبل ، ولايعودون يلتفتون الى ما حولهم أو يلاحظون السهول والوديان والصمت الذهبى . وعلى الفور تبدأ عملية « الصيد » صيد الاسير الراعي العربى البرىء الذى اكتشفوه يجلس « فى ظل احدى اشجار البلوط ، فتى غض يجلس وأمامه غنمه فيما تبقى فى الارض من الزرع بعد الحصاد « (ص ٩٢) .

ويتم وصف عملية صيد الاسير العربى البرىء وكأنها عملية عسكرية عظيمة تتم ضد احدى كتائب العدو ، وليس ضد انسان أعزل وبرىء ، وهو ما يعكس سخرية القاص من هذا العمل الشرير :

« وعلى الفور وضعت حدود دائرة فى المنطقة ، والجميع خارج الدائرة ، وفى وسطها خصص واحدا ليصده حيا ، وخرج الصيادون . معظم الجماعة سيخفى نفسه بين الشجيرات وبين الصخور الى اليمن ، وأما الى اليسار والى أسفل فسوف يخرج قائد الفصيلة مع اثنين او ثلاثة للتطويق ، وللانقضاض المفاجيء ولدفع الصيد الى اذرع المتربصين الى اعلى . « (ص ٩٢) .

ويتابع وصف المشهد بعد ذلك ليبرز التناقض بين جو الاسترخاء والهدؤ والانسجام المميز لمظاهر الطبيعة ، وبين حالة النشاط الجسدى للصيادين الذين يدنسون الارض بنعالهم ، والذين تحدث بينهم وبين الطبيعة حالة من الغربة ، حيث يستغلونها لتنفيذ عملية وحشية لا انسانية وتتحول على أيديهم الى منطقة بالمفهوم العسكرى :

« سلكنا الى داخل ذهب الذرة الغضة ، وسمَدْدنا بأقدامنا الشجيرات المقطوعة التى قضمتها أسنان ذلك القطيع ، ولامست أحذيتنا ذات المسامير حبات من الرماد الساخن الرمادى ، وكنا « نستغل « جيدا « المنطقة » و « سطح الارض » ، و « النبات الطبيعى « وحماية « المناطق الميتة » ، واندفعنا عدوا نحو الشاب الذى كان يجلس على حجر فى ظل شجرة البلوط . وقفز على قدميه ، واستبد به الفزع على الفور ورمى عصاه وجرى فى حيرة مثل ظبية مطاردة واختفى وراء سلسلة الصخور ، مباشرة نحو أذرع الصيادين » (ص ٩٢) .

وهكذا نجد ان استخدام المصطلحات العسكرية مثل « المنطقة « و « سطح الارض « يكشف عن مدى السخرية فى مقابل الاوصاف السابقة للطبيعة ، كما يكشف عن أن هؤلاء الجنود غرباء عن المكان .

ولايكتفى قائد الفصيلة بهذا اذ سرعان ما يتفتق ذهنه عن فكرة ، هى أخذ القطيع مع الاسير استكمالا للعملية العسكرية البارعة !؟ :

آه ، أى ضحكة هذه ، قمة المتعة ! إن قائد فصيلتنا لم يسترح وسرعان ماومض اختراعا سريعا ومفاجئا بتوقد ذهن جرىء . سنأخذ الغنم ايضا ، عملية متكاملة . وضرب كفا بكف وختم بحك الكفين المترنحتين ثملا ، قائلا : هذا هو الموضوع ! وجاء شخص من بعده لحس ريقه وبلعه : « سيكون هناك جولاش ! (وجبه طعام معده من اللحم والتوابل) أنا أقول لكم !.. « ونشطنا جميعا للمهمة برغبة عارمة ، جعلتها متعة المنتصرين والمكافأة تغلى بحماس حقيقى : يلله ! « (ص ٩٢) .

وبعد ذلك يحاول الجنود الاسرائيليون ان يقودوا الغنم ولكنهم يفشلون فى المهمة لانهم لايعرفون كيف يقومون بمهمة الراعى ، وأصابوا الغنم بالفزع فتفرقت فى كل مكان . وفى هذا الجزء من المشهد نجد ان القاص الغاضب من قسوة الجنود الاسرائيليين ، الذين استيقظت فى نفوسهم غريزة الانسان البدائى « لقد خرج الصيادون » ، يستغل هذه الفرصة ، التى منحت له ، لكى يسخر من هؤلاء الجنود ،

ومن قائدهم ، فيجعلهم فى محاولتهم جمع الاغنام يلجأون الى تقليد اصوات الماعز والخراف ، فكأنه يلجأ بذلك الى وصف هؤلاء المنتصرين بأنهم كالماعز والتبوس الغبية :

« ولكن هذه الضجة أفزعت الغنم ، وكان منها من رفع رأسه ، ومنها من نوى أن يهرب ، ومنها من أراد ان يعرف ما سوف تفعله تلك التى تقف لكى يفعل مثلما تفعل . وفيما عدا هذا فكيف يقودون الغنم ؟ وأخذنا نضحك ونستهزىء — وهنا قال قائد فصيلتنا ان معلمى كتاتيب مثلنا ، وحمقى مثلنا لا يصلحون لشىء على الاطلاق سوى للسخرية من كل شىء جميل وطيب . وبدأ فى اصدار صوته بررر ، بجررر رر ، ومطع ع ،طع ع ، وسائر الاشارات والأصوات المتفق عليها منذ بدء الخليقة بين الراعى وغنمه ، وأمر أحدنا بأن يسير قائدا (كالتيس — المترجم) ويقول بانا — بانا ، وأن يقوم اثنان من كل جانب بالتلويح ببنادقهم مثل عصى الرعاه ويترنموا بألحان الرعاة لقطيعهم ، وأن يقوم من الخلف ثلاثة أو أكثر بالقيادة بنفس الطريقة ، وأن نسيطر بنشاطنا وبالضحك المجنون على بلاهتنا المترددة ، المحيرة الى حد ما ، وأن نكون أجمل وأحسن ، أيها الجنود . « (ص ٩٣) .

ومرة اخرى نجد ان قائد الفصيلة يخطط للسيطرة على الغنم ، كما لو كان يخطط لمعركة حربية ويرسم الخطط ويوزع القوات ويحدد المهام . وهنا نجد كذلك محاولة من قائد الفصيلة لكى يقوم جنوده بدور الرعاة ، بدور الاسير ، وهو الامر الذى يرمز الى خرق كل القيم والمفاهيم المرتبطة بعمل الغزاة . ان البنادق تتحول الى عصى ، والجنود يقلدون اصوات الرعاة ، ويكلف أحدهم بأن يقوم بدور التيس القائد ، كل هذا يحول المشهد الى مشهد كوميدى سافر ، يبرز غرابة وقسوة الحدث . وحين يفشل الجنود فى اداء هذه المهمة لانهم حسب تعبير قائدهم « حمقى لا يصلحون لشىء على الاطلاق سوى السخرية من كل شىء جميل وطيب ، « يلجأون الى الراعى الاسير لكى يقود غنمه معه فى رحلة العذاب ، ويكون هذا هو المبرر لكى يزيحوا من على عينيه العصابة التى ربطوها عليها ، ولكنه يظل مقيد الايدى :

« افتحوا عيونه ، ولكنى اربطوا يديه : انه سيقود الغنم امامنا ! « أومض قائد فصيلتنا واحدة اخرى من ومضاته ، التى كان ادمان شراب القتال يولدها فيه بكثرة ، ومرت علينا حينئذ ومضة بهجة ، انتقلت من شخص الى آخر . حسنا . ورفعوا العقال الاسود ، وألقوه فى يده وقيدوه بشدة جيدا . وحينئذ طووا للمفزوع حافة العصابة من

على أنفه وتحدثوا إليه قائلين « قد الغنم قدامنا « (ص ٩٣ ـــ ٩٤) . وعند هذه اللحظة يتساءل القاص :

« لست أدرى ما الذى فكر فيه الاسير حينما أضاءت عيناه ، وما الذى كان فى قلبه ، وما الذى شعر به دمه ، وما الذى زأر به دمه ، وما الذى تراكض فيه

الرثائى الذى يتجلى فى اوصاف الطبيعة التى تتجاوب تجاوبا إلهيامع ما ينطوى عليه المشهد من اغتصاب وقسوة لامبرر لهما .

المشهد الثانى: هو مشهد ذهاب الاسير الى الموقع العسكرى ووصف الموقع العسكرى .

وفى هذا المشهد نجد ان يزهار يستخدم تكنيكا مختلفا تماما عن التكنيك الاول ، الذى وصف به عمليه اسر الاسير فى المشهد الاول . ويمكن وصف هذا المشهد بأنه خطاب محزن استرجاعى ، تتجلى فيه خلاصة الشعر الهجائى .

ان يزهار يصف فى الجزء الاول من هذا المشهد الرموز الكثيرة للموقع العسكرى ، ولكن ليس وفقا لا سلوية التصويرى الذى انتجه حينما وصف منظر التلال والجبال . انه يستخدم هنا الجملة الخطابية ، التى تهدف الى ابراز انماط الحياة الموجودة فى الموقع العسكرى ووجوده الدنس ، بدلا من الجملة الوصفية المركبة التى تهتم بأن تحوى الصورة الكاملة للمنظر الطبيعى بكل تفاصيله .

وفى بداية هذا المشهد يبدو التناقض المريع بينه وبين المشهد الاول ، حيث يظهر فى مقابل عالم العصور القديمة الخاص بالاسير المتميز بالطبيعة الجميلة الصافية والانسجام ، نجد عالم الموقع العسكرى القذر والمشوه :

« لقد اخذت فى الاتضاح ملامح الموقع : قرية عربية ممثلة لاصداء متقطعة . تل نمل مهجور . عفن من كثرة الخرائب ، وجود ذو رائحة كريهة ، ملىء بالبراغيث ، ملىء بالقمل . بؤس وحماقة القرى التعيسة

دون وجود وهو عاجز ـــ لست أعرف الا أن هذا قد بدأ يفرقع فرقعات ونفخات بينه وبين غنمه ، كما لو كأن شيئا لم يحدث على الاطلاق ، وهبط من صخرة الى صخرة بين الشجيرات ، مثل هبوط راع من صخرة الى صخرة بين الشجيرات ، والغنم المشدوهة والمفزوعة ـــ وراءه ، ووراءها على الفور ومن حولها أصوات حلوقنا

النشازية ، ورفسات أقدامنا وضربات بنادقنا ، وكنا نهبط بضحك فاسق مجنون الى الوادى » .(ص ٩٤) .

ويقترب المشهد من نهايته ، وعندئذ تقوم الطبيعة بدورها كعين مشاهدة الهية ، ويعبر عن سخطها على ما يجرى ، فى اطار توارتى يذكرنا بمشاهد تجلى الرب الغاضب فى مشاهد الطبيعة :

« ولم نر الشمس التى كانت طوال هذه اللحظة الصاخبة ــ آخذة فى الانحدار ،· آخذة فى الاصفرار ، الى أن حدث فجأة ، حينما درنا حول سلسلة الجبال ، أن ضربتنا موجة عظيمة ومبهرة للابصار من التوهج ... بدت وكأنها نوع من السخط العلوى ، يرنو الى ماهو اكثر من هذا » (ص ٩٤) .

ومع الانسحاب من هذا المسرح الذى دارت عليه احداث مشهد الصيد ، يتساءل القاص عما ستبد وعليه مظاهر هذه الطبيعة بعد اقتناص الصيد البرىء ، وبعد ان شاهدت دوس الاشرار للطرق المستقيمة :

« كيف ستواصل الذرة الاصفرار ، كيف ستواصل الشمس التفاخر الصامت » (ص ٩٤) .

وهكذا فان المشهد الاول من القصة يحتوى على الجانب الساخر التهكمى الذى يتجلى فى عملية صيد الراعى العربى البرىء بكل ما انطوت عليه هذه العملية من مبالغات وأوصاف تجنح بها الى الكوميدية ، بالاضافة الى الجانب إلانسانى . وفجأه كشف عن اطرافهم ، ربة بيتهم ، احواشهم ، أقدس مقدساتهم . وفجاة طوى ورفع فستانهم على وجوهم ، وكشف عار اجزائهم العارية ، فاذا بها حقيرة ، منكمشة متعفنة . فراغ مفاجىء . موت بالسكته . غربة ، وعداء ويتم » (ص ٩٤ ــ ٩٥) .

والاختلاف فى التكنيك يتضح فى تلك الجمل القصيرة ذات النظام المتعاقب : « قرية عربية محتله . اصداء متقطعة . تل نمل مهجور . الخ » . كما يتضح الاختلاف فى الوصف فى تلك الاوصاف التى تحدد ملامح الموقع والتى تتميز بكلمات مثل : عفن .. ورائحة كريهة .. وملىء بالبراغيث والقمل .. والبؤس والحماقة .. والتعاسة .. والحقيرة .. والمتعفنة .. والغربة والعداء .. واليتم .. الخ . كما يتميز ذلك المشهد بأقسامه المختلفة بحرص القاص على ان يبدأ الفقرة الوصفية بلازمة هى :

« لقد اخذت فى الاتضاح ملامح الموقع » ، وان ينهيها بجملة : « وشيء يهم » . وبعد ذلك ينتقل يزهار من وصف الموقع العسكرى الى وصف الرجال ، الذين تتناسب أوصافهم المتسمة بالقذارة والعفن مع أوصاف الموقع الذى يعيشون فيه :

« بالتأكيد فعلا ، هناك الى أعلى ، فى الخنادق الرمادية ، البدينة ، كان يتجول هؤلاء المدنيون ، الذين جعلوهم جنود حرس ، طعامهم ليس طعاماً ، ومياههم ليست مياهاً ، ونهارهم ليس نهاراً ، وليلهم ليس ليلا ، الى الجحيم ما يفعلوه وما يحدث ، والى الجحيم ما حدث ذات مرة حسنا ولائقا ومقبولا الى الجحيم — وهيا بنا نتعفن وفقا لذلك عفنا جيدا ، ونطيل الذقون ، ونتكلم بلغة متعجرفة ، وتلتصق الملابس المشبعة بالعرق بالجسد غير المفتل ، الذى تنتشر فيه القرحات ، ونطلق النار على الكلاب الضالة لتتعفن وتنتن ، ونجلس فى التراب اللزج ، وفى العفن الغروى ، وننام فى الروث ، ونقسيقلوبنا تجاه كل شيء — لايهم ! « (ص ٩٥) . وهكذا فان علامات وتعبيرات وصف الجنود هى : القذارة ، والنتانة ، والعرق ، والاتساخ ، وغلاظة القلب والقسوة واللامبالاة ، وعدم الاهتمام بأى شيء . وتستمر السخرية والتهكم :

« لقد اخذت فى الاتضاح معالم الموقع . لقد عم الفخر خطواتنا : ان نعود مع غنيمة هائلة كهذه ! جعل ايقاع خطواتنا متكلفا . القطيع الذى ثغا واندفع مفزوعا ، والاسير الذى عادوا وسحبوا على انفه المنديل (بسبب اسرار الموقع) ، كان يجر صندله ومرتبكا لاحول له ولاقوة فاقد الرؤية وبتوبيخ سخى — ولكن ، فيما عدا كل هذا ، كانت المتعة تزداد انتفاضا ، ورضاء حقيقا ، يالها من حكاية ، انه مشروع ! كنا نتصبب عرقا ، وكنا جنودا للغاية ورجوليين للغاية . وقائد فصيلتنا — ما الذى يمكن ان نقوله : انه نهاية العالم ! ومن السهل ان نصف اى استقبال اقاموه لنا . » (ص ٩٥) .

ان الفقرة السابقة هى استمرار لنفس التكنيك السابق ، فاللازمة التى بدأ بها الفقرة السابقة تتكرر : « لقد اخذت فى الاتضاح معالم الموقع » ، وبعد ذلك يبالغ فى الوصف الساخر لاحساس الجنود الاسرائيليين بالزهو والخيلاء والاحساس بالانتصار فى الموقعة الرهيبة التى انتهت بأسر هذا الراعى العربى المسكين : « كنا جنودا للغاية ورجوليين للغاية » ، وتصل نغمة السخرية والتهكم الى ذروتها حين يشير الى : « اى استقبال اقاموه لنا » ، انه استقبال المنتصرين المظفرين العائدين « بالغنيمة الهائلة » .

وفى الجزء الثانى من هذا المشهد يصف يزهار الرجال الذين وقفوا فى دائرة حول الاسير . مستخدما لازمة تتكرر هى : « كان هناك واحدُ » . والاوصاف التى يستخدمها يزهار ليست اوصاف فنية تشكيلية خارجية ، اى وصف وجه المتحدث وملامحه وهيئته ، كما أنه لايلجأ الى وصف الحالة النفسية للفرد الذى يشترك فى السخرية من الاسير — ان يزهار ينتقى صورا جانبية وصفات مميزة للواقفين فى الدائرة :

« كان هناك واحد صور كل هذا الامر . وحينما سيسافر فى اجازة سيبدأ فى جعلها صورا . وكان هناك واحد جاء من خلف الاسير ولوح بقبضته بطريقة التفافية شهوانية ثم عاد واختفى ملتويا فى سرور بين الناس . وكان هناك واحد لم يعرف ببساطة ما اذا كان جميلا ام غير جميل ، وما اذا كان جميلا ام غير جميل ، وما اذا كان ضروريا أم غير ضرورى ، وكان يحرك عينيه بحثا عن مساعدة من الرفاق من أجل رأى أيا كان . وكان هناك واحد ، قلب ابريقا على حلقه وعب منه بأسنان مكشوفة نافورة ، بينما اصبعه اليسرى فى الهواء تخطر جمهور سامعيه بأن السائل يعب هكذا وأن هناك بقية ستأتى « للاوزى ايزارس » الذى هو دائرة واحدة من دوائر كثيرة من السمن السائل . وكان هناك واحد يرتدى قميصا داخليا ، وكان يبقبق فى دهشة وفى حب استطلاع كاشفا عن اسنان فاسدة لم يغير كثيرا من اطباء الاسنان والليالى ، وحجرات ضيقة بلا هواء ، وزوجة نحيفة وزرنيخية ، وبطالة ، وعمل فى الحزب — وليس عبثا ان تعبوا فى تعميق « اذن ماذا سيكون ، ماذا سيكون « الابدية الخاصة به » . (ص ٩٦)

وبعد ذلك يستخدم القاص لازمة اخرى هى . « وكان هناك ايضا امثال هؤلاء « ويصف من خلال هذه اللازمة نماذج اخرى من الواقفين فى الدائرة حول الاسير ، حيث تكون هذه الكلمة اقصر واسرع (بالعبرية) : « وكان هناك أمثال هؤلاء الذين كانوا يسرعون الى السينما والى مسرح « هبيما » ، « الاوهيل » (*) « والى المكنسة » (*) (*) ويقرأون ملحق يوم السبت فى صحيفتين . وأمثال هؤلاء الذين كانوا يعرفون فصلا عن هوراتس وعن اشعيا النبى وعن حييم نحمان بياليك وايضا عن شكسبير . وامثال هؤلاء الذين يحبون ابناءهم ونساءهم ، والحديقة الصغيرة التى بجوار المنزل وصنادل

(*) اسماء مسارح اسرائيلية .

(*) (*) اسم مسرحية اسرائيلية مشورة .

المنزل . وأمثال هؤلاء الذين يكرهون الوساطة ، ويدعون الى عصر عادل ، والذين يرفعون صوتهم صارخين ازاء ما يُشْتَم انه مجرد ظل من الظلم ، وأمثال هؤلاء عكر عليهم فرط الغضب من الضرائب ومن ايجار الشقة ، كل قدر طيب فيهم . وأمثال هؤلاء ليسوا هم وفق ما يظنون انهم عليه ، كل هؤلاء كانوا يقفون فى دائرة سعيدة حول واحد أسير عيونه معصوبة بمنديل ، وليس هذا فحسب بل ان هذا استغل حينئذ ، بالفعل هذه الفرصة المعينة ، ومد احدى كفيه المكتنزة ، التى لا يمكن على الاطلاق ان تعرف ما إذا كانت متسخة أم لا ، سوى كونها كف قروى » (ص ٩٦) .

ان يزهار فى هذه الفقرة لايصف انسانا واحدا فقط ، كما انه لايصف الجماعة وصفا كاملا . انه بمثابة المراسل الصحفى الذى يصف بكلمات متتالية قليلة ولاذعة وفى جمل قصيرة ساخرة مجموعة من رجال فى وضع معين ، وضع حقير وبغيض . وكل هؤلاء الذين يقفون بما يميزهم « عفن الاسنان » ، و « الزوجة النحيفة الزرنيخية » ، و « قراء الملاحق الادبية » ، « والذى يعب السائل » ، و « رواد السينما والمسرح » ، وكار هى الوساطة والظلم » ، « ومن يبدون على غير حقيقتهم » و « ومن يبدون على حقيقتهم » ، كل هؤلاء ، يقفون فى « دائرة سعيدة » حول « واحد » معصوب العينين يتسم بالقذارة الملتصقة به كعلامة من علامات العلاقة الطبيعية بينه وبين الطبيعة .

وينتهى هذا المشهد بوصف نقل الاسير العربى ، الى مكان التحقيق بواسطة اثنين « ميم كفيم « (قادة جماعات) » و « ساميخ ميم ميم » (مساعد قائد الفصيلة) . وفى هذه الفقرة يجعل يزهار كلا من الاسير ومساعد قائد الفصيلة وكأنهماشخص واحد يواجهان مصيرا واحدا :

« كانت حينئذ لحظة كما لو كان كلاهما يسعيان لتجاوز العوائق بسلام ، ويساعد كل منهم الاخر ، كما لو كانا سويا ، كل مع الاخر ، كما لو كانا سويا ـــ لدرجة انه قبل وصولهما الى المنزل ثغا ذلك الاسير دهشا وكرر ما ثغابه من قبل قائلا : « فيه سيجاره ؟ » مقاطع قليلة ، احدثت خللا على الفور ، وبمقتضاها سحب المساند اليد المسانده ، التى كانت تكاد تكون متشابكة فى ذراعه ، ونفض نفسه من كل شىء ، ورفع حاجبيه غاضبا » (ص ٩٧) .

وهذا الوصف هو تمهيد لما سوف يلقاه الاسير من معاملة سيئة لا انسانية اذ ان مرافقه يتخلى عنه ويتركه يكاد يسقط من على السلالم ، مما جعله يستسلم لما سوف يلقاه من مصير .

وهكذا فان ايقاع هذا المشهد يتم بأسلوب موسيقى كامل ، يتدرج من وصف الموقع ، الى وصف الرجال ، الى وصف تسليم الأسير للمحققين ، منتهيا بالحقيقة النهائية ، وهى السقوط الكامل للاسير فى يد هذه الحفنة من القذرين اللامباليين المتوهمين بالنصر الغاشم الذى حققوه بصيد الاسير . وعندئذ يبدأ المشهد الثالث .

المشهد الثالث : يتضمن التحقيق مع الأسير فى الموقع .

وفى هذا المشهد لايلجأ يزهار الى الجمل الموزونة ويعود الى الوصف البطىء والكامل للاشخاص وأعمالهم . والمحور الاساسى لهذا المشهد هو تبادل الحوار خلال التحقيق بين المحققين والاسير ، ولذلك فان الجمل تأتى هنا قصيرة وكثيفة وبمعدل سريع يضفى على الديالوج الدرامى اطارا مسرحيا . وهكذا فان هذا المشهد يمثل فى مسلسل مشاهد القصة عاملا جديدا يعكس الدراما الواقعية . فبعد تكنيك الوصف التفصيلى للطبيعة فى المشهد الاول ، وبعد المجموعة الوفيرة من الجمل الخطابية فى مشهد وصف الموقع العسكرى ، يدخلنا يزهار فى الجو المشحون بالمونولوج فى داخل غرفة مغلقة مظلمة .

ويبدأ هذا المشهد بوصف لمجموعة المحققين الجالسين حول المائدة وقد أربكهم الدخول الفاجىء للاسير المعصوب العينين :

« كان يجلس خلف تلك المائدة قادة ترتسم عليهم صرامة الرسمية ينتظرون فى جو من البهجة وأفسد اقتحامه هذا غير المأمول الى الحجرة كل ما أعدوه فى قلوبهم ، وكل ما كان فى الجو ، وفى الحارس الذى لدى الباب ، وفى الميم كاف (قائد الجماعة) الاول والثانى ، وفى السامخ ميم ميم (مساعد قائد الفصيلة) ، لدرجة انه ، فى نهاية الامر ، كان لابد من بحث الامر مجددا واعادة تنظيم كل شىء ، وبغضب » (ص ٩٧) .

ثم يبدأ فى وصف هؤلاء المحققين بصورة تهكمية :

« هذا الذى جلس فى الوسط كان طويلا ، ذا شعر منتصب ، حاد الوجه ذا عضلات ، وعلى يساره جلس واحد هو كله ليس الا قائد الفصيلة نفسه ، فيما عدا انه اتضح الآن انه اصلع بعض الشىء ، وان شعر اصداغه مائل وقد ازداد وضوحا ، وبين مفرق حاجبيه مسامات شعر باهت ، وسيجارة مسحوقة فى فمة ، يتصبب عرقا ، مسترخ ، انه بطل اليوم ، وليس الا فى بداية اعماله العظيمة . ومن بعده قليلا ، الى الحائط ، فى عزلة تظاهرية ، كان يرتكز واحد شاب فتى كان يقف منتصبا يمعن النظر

باهداب مرخية بوعى الواحد الذى يعرف حقيقة معينة جدا ، وينتظر ان يعرف كيف فى نهاية الامر ، ودون اى احتمال آخر ، سوف تتضح هذه الحقيقة » . (ص ٩٧) .

وقد اعترف هؤلاء القادة بأن هذا الاسير جاسوس ، وبدأوا فى التحقيق معه ، ولكى يسحبوا من فمه الاعترافات بالاسرار ، بدأوا معه الحديث بشكل ودى فسألوه عن اسمه ، وسنه ، وأبناء بيته وأملاكه ، وعن أهل قريته ، وحكى العربى عن ابنه الذى غادر القرية ومات ، وعن زوجته وعن بناته الاثنتين . وطلب منه المحققون ، ان يذكر لهم عدد المصريين الذين فى القرية ، وان يصف المدافع الرشاشة والمدافع التى فى القرية . ولم تشف اقواله المتلعثمة غليل القادة ، فبدأوا يكيلون له الرفسات :

« غير معروف من أين خرجت حينئذ واندفعت ، بسرعة البرق رفسة ، اندفعت من ضبط النفس وانطلقت فى النهاية ، فى خط مائل ، وبعدم ارتياح ، وعن مسافة قصيرة الى حركة رفسة قوية جميلة ، جعلت المحقق معه يتهيج ، معصوب العينيين وغير مستعد ، لدرجة انه انفجر فى صيحة مفاجئة ، اكثر منها صيحة الم ، وانهار على المائدة ، وهو مابدى انه لعبة غير لائقة اكثر منه اسلوبا « لا ستخراج الاقوال » . شىء ما غير متوقع ، غير طبيعى . شىء ماليس هو . ليس هو . » (ص ١٠١) .

وعندئذ يضع احد القادة المحققين منهج الاستجواب الذى يجب ان يتبع مع مثل هذا الاسير :

« اذا كنت تريد اقوالا حقيقية : اضرب . واذا ما كذب هذا الرجل ــ اضربه ــ واذا تحدث بالحقيقة (لا تصدقه !) ــ اضربه حتى لا يكذب بعد ذلك . اضربه حتى لا تكون هناك حقيقة اخرى . اضربه لانه تحت اقدامك . فكما ان تحريك الشجرة يسقط الثمرة الناضجة تماما ، فان تحريك الاسير يؤدى الى الحقيقة الكبرى للغاية . فمن الواضح انه هكذا . انه لا يعتقد فى هذا ــ لاتتناقش معه : انه انهزامى . ان امثاله لايشنون حربا . لا ترحمه : اضربه . انهم لن يرحموك . وفيما عدا هذا : ان الجوى (من هو غير يهودى ــ المترجم) معتاد على الضربات » (ص ١٠١) .

ان القاص يبرز فى هذه الفقرة مدى القسوة فى معاملة الاسير ، ذلك الراعى البسيط الذى يريدون ان يحصلوا منه على الاسرار العسكرية التى يمكن اذا لم يحصلوا عليها « ان يسفك دم يهودى ، دم شباننا » (ص ١٠٢) .

وهو يحاول ان يرضيهم بوصف اشياء لايفهمها بمختلف الحركات من يديه وقدميه وهو معصوب العينين لدرجة ان كل شيء فى النهاية اصبح :

« لامعنى له ، وأصبح واضحا للغاية حينئذ فى الحجرة ، ان كل هذا ليس الا ورطة كذب » . واستمروا فى كيل الضربات له :

« لقد ضربوا بلا رغبة . وكان أكثر دهشة حينما سقطت من مكان ما خبطة عصا صغيرة على ظهر الاسير ــ خبطة غريبة مخدشة للاذن » (ص ١٠٢) .

وفى هذا الجو المشحون بالقسوة اللامبالية ، وداخل تلك الغرفة المظلمة الخانقة المليئة بدخان السجائر والرائحة الرطبة ، والتى تتناقض تناقضا متطرفا مع عالم الاسير ، عالم النور والطبيعة الرحبة والعشب ، وفى وجود تلك الشخصيات التى لاتتصف الا بالقذارة والبلادة ، تظهر شخصية الحارس الذى كان يقف على الباب . وهذا الحارس يقوم بدور القاص ويعبر عن مشاعره تجاه مايحدث داخل الغرفة : بوقفته على باب حجرة التحقيق يصبح ذا مغزى رمزى . انه يقف بين عالمين حيث يرى القذارة والقبح داخل الغرفة ، ويرى كذلك تألق السماء فى الخارج ، وهو بذلك شخص معلق بين هذين العالمين .

« بدل الحارس الذى لدى الباب وقفته من قدم لاخرى » (ص ٩٩) ان هذا التبديل هو اشارة الى الوقفة غير الهادئة القلقة التى تجتاح الحارس ازاء مايجرى . ومرة اخرى :

« ذلك الحارس الذى لدى الباب ، الذى كان يتناول فى وقفته من قدم لاخرى ، وكان يطل بعينيه من حين لاخر الى فراغ منطقة الباب ، ربما كان يبحث فى تألق السماء على شيء ما آخر عما كان يوجد فى ظلام الغرفة القذرة التى هنا» (ص ١٠٢) .

ان هذا الحارس بوقفته على باب حجرة التحقيق يصبح ذا مغزى . رمزى انه يقف بين عالمين حيث يرى القذارة والقبح داخل الغرفة ، ويرى كذلك تألق السماء فى الخارج ، وهو بذلك شخص ينتمى الى هذين العالمين ومعلق بينهما دون خيار وهذه الوقفة القلقة وتغير حالة وقفته من قدم لاخرى ، هى رمز تمهيدى لما سيأتى لطابع هذا الحارس والقاص الحائر المتردد والمتقلب غير القادر على الحسم الاخلاقى ازاء ما يراه ولايرضى عنه . وتتجلى مقدمات هذه الحيرة حينما يخطر على بال الحارس احتمال ان يكلفوه بانهاء الامر مع الاسير :

« كان هناك خوف آخذ فى التكثف فى داخله من ان يحدث الان أمر مريع ، ولا يكون هناك خيار ، اذ ما الذى بقى سوى ان يقولوا له : خذ هذا الحقير وأنه الامر معه » (ص ١٠٢) .

وفى سياق هذا المشهد نجد ان يزهار يستعمل لازمة خاصة هى : « ذلك الذى عند الحائط » للاشارة الى القائد القاسى العنصرى الذى اشار باتباع اساليب العنف والضرب مع الاسير ، و « ذلك الذى عند الباب » للاشارة الى الحارس الذى يقف بين العالمين ، عالم القذارة داخل الغرفة ، وعالم السماء المتألقة خارج الغرفة ، وذلك كنمطين مميزين لسير الاحداث خلال هذا المشهد ، وتمهيد الظهور الشخصية المترددة ، شخصية الحارس ، الذى سيصحب الاسير ، فى المشهد الاخير من القصة الى مقر القيادة .

وفى نهاية هذا المشهد ، وبعد ان يئس القادة من الحصول على معلومات هامة من الاسير ، يقررون ارساله الى مقر القيادة لكى يجربوا معه هناك اساليب اخرى قد تكون اكثر فعالية فى اجباره على التحدث والادلاء بالأسرار :

« معسكر يحققون فيه مع الاسرى ويتعاملون فيه مع كل واحد بما يستحقه » (ص ١٠٢) ويكلف الحارس الذى على الباب بالذات بمرافقة الاسير مع اثنين من الجنود ليبدأ بعد ذلك المشهد الرابع .

(٤) **المشهد الرابع** : وهو عبارة عن ارسال الاسير فى العربه الجيب مع الحارس ، الى معسكر القيادة . فى هذا المشهد لا يوجد أى ديالوج خارجى مع الاسير ، ولا أى احاديث على الإطلاق . ان الديالوج هنا يصبح ديالوجا داخليا ، حيث تتحول نفس القاص ، الذى يمثله الحارس ، الى ساحة قتال ، حول مايود ان يفعله ، بوحى من ضميره ، وماهو مفروض عليه ، بحكم الامر العسكرى الذى اعطى له ، ان يفعله مع الاسير . لقد كان الحارس حتى هذه اللحظة مجرد مسمار فى آلة ، ولكنه ها هو الآن يمنح الفرصة لكى يكون انسانا ، وخاصة انه المسئول الاول عن الاسير ، وزميلاه لا يعنيهما من الامر شىء فهما يدخنان ويغنيان :

« لم يكن السائق يعنيه شىء على الاطلاق ، وزميله الذى لديه ، ذو الشارب ، لم يعنيه على وجه العموم شىء ، ولذلك فقد كانا يدخنان ، ويصفران ويشدوان بأغنية » فى صحارى النقب سقط الرجل المدافع » و « عيناك تشع ضوًا اخضر » على التوالى (ص ١٠٤) ، وهما لايأبهان لا بمصير الاسير ولا بالطبيعة ، حيث إن « الذى كان فى

ارضية الجيب ، ومن الصعب معرفة ماذا يدور فيه ، لانه كان معصوب العينين ، حيوانيا وصامتا » والطبيعة ، هى تجسيد لرموز عالم واحد اصلى وخيالى ، اخلاقى ونقى . والحارس لايستطيع ان يكون لا مباليا ولايستطيع ان يشارك زملاءه فى الغناء لانه يرى الانسان الذى فى الاسير ، وتثور فى نفسه المشاعر الانسانية تجاهه ، ويفكر فى مصير زوجة الاسير واطفاله :

« ان هذا الذى يجلس هنا تحت اقدامك ، حياته ، وسلامته ، وبيته ، وثلاثة اشخاص ، مجال حياة بكل ماتنطوى عليه ـــ موضوعة بشكل أو بآخر فى متناول يديك ، مثل إله صغير يجلس فى عربه جيب » (ص١٠٤) .

وفى ثنايا الحوار الداخلى الذى يجريه القاص مع نفسه يتخيل كيف يمكن ان يقوم باطلاق سراح الاسير ليرتاح ضميره الانسانى المعذب :

« هنا سوف نوقف العربة الجيب . بجوار الوادى . ننزل الرجل ، نفتح عينيه ، نوجهه الى الجبال ، نشير الى الامام ونتحدث اليه قائلين : اذهب الى البيت ، ايها الانسان ، مباشرة الى هناك . احترس من هذا التل : يوجد هناك يهود . مرة ثانية احترس لاتقع فى ايدنيا . والآن ، يحمل الرجل قدميه ويسرع الى المنزل . يعود الى المنزل » (ص ١٠٤) ويتساءل بعد ان تخيل الصورة التى يمكن بها اطلاق سراح الاسير : « لم لا ؟ من الذى يعرقل ؟ انه امر بسيط ومنطقى وانسانى . قم اذن واوقف السائق ... هذه المرة لاجمل بليغة عن الانسانية ، ان الامر هذه المرة فى يدك . ان هذه المرة ليست خطيئة شخص ما ، ان الامر هذه المرة يتوقف على ضميرك ... انك عار فى مواجهة الواجب . والامر كله فى يدك ... اطلق سراحه ، هللويا ، فليذهب الراعى ، هذا الفلاح ، الى زوجته ، الى بيته ... ليست هناك طريقة اخرى . ان السنين ستمر الى ان ، يخرج ، بصورة عجيبة ، حرا ويعود الى الجبال باحثا عن زوجته ، وعن بيته ... » (ص ١٠٤) .

ولايستطيع الحارس ان ينفذ ما فكر فيه عن اقتناع لدوافع انسانية ، وعندها تثور فى داخله التساؤلات حول حقه فى اتخاذ هذه الخطوة ، وتدور حرب ضروس فى داخل نفسه بين الواجب العسكرى والواجب الانسانى القيمى دون ان تكون لديه القدره على الحسم فى هذا الصراع الداخلى :

« (كيف استطيع ؟ انه ليس ملكى . ليس هذا صحيح : لست سيده . انا مجرد رسول . ماذنبى انا ؟ منذ متى وانا عن مسئول عن قسوة الاخرين !) » (ص ١٠٦) .

وهذه الاقوال التى يثيرها ضد اطلاق سراح الاسير تأتى بين قوسين ، وكأن القوسين هنا بمثابة رمز للغرفة المغلقة التى جرى فيها التحقيق ، أنها مساوية للاستعباد والسجن والاسر . ولكن التبريرات التى تؤيد اطلاق السراح تأتى خارج الاقواس :

« كف . ان هذا تملص حقير . هكذا يتملص كل تافه من الحسم ويختفى خلف اللاخيار القذر من كثرة التعود . اين كرامتك . » استقلالية التفكير » العظيمة . اين الحرية ، والهتاف للحرية . اطلق سراحه ! وبخلاف ذلك كن على استعداد لتلقى جزاءك لقاء هذه « الجريمة » ... ان اليوم اليوم هو يوم السداد ، يوم الدفع ، ادفع ، ادفع يابنى ، انه فى يدك » (ص ١٠٦) .

وتعود بعد ذلك تبريرات عدم اطلاق سراح الاسير بين قوسين : (لا استطيع . انا لست الا رسولاً . وثانيا : انها حرب . وهذا الرجل من الجانب الثانى الذى يحاربنا . ربما كان ضحية بريئة ، ولكن السبب مكائد رجاله . اما انا ـــ هذا ممنوع بالنسبة لى وليس فى قوتى ان اطلق سراحه . شيء جديد : اذا بدأ كل واحد فى اطلاق السراح ـــ الى اين سنصل ؟ وربما كان يعرف بالفعل شيئا عظيما ويخفيه ويتظاهر بالغباء ؟) (ص ١٠٦) .

وتستمر هذه الحرب التبريرية داخل نفس القاص بين الأقواس حينا ، وخارجها حينا آخر ، يتعاطف مع الاسير ، ثم يعود فيجد من المبررات ما يجعله لا يقدم على اطلاق سراحه . ان الحارس ممثل القاص ليس حرا فى اتخاذ قراره ، انه هو منعزل ووحيد وسط جماعة من الاشخاص الذين لا يفهمونه ، ولا رابطة بينهم ، وهو الآخر يشتاق للهرب من كل ذلك القبح وتلك القسوة ، وهو ايضا يعمل مثل الاعمى الذى يسير خلف قائده ، وهو ايضا أسير لضميره الذى يعذبه بالضربات المقلقة .

اذن ، فليس العربى الاسير المعصوب العينين هو فقط العاجز عن العودة الى بيته لكى يكون حرا ويذهب الى زوجته وارضه ، بل ان القاص هو الاخر ليس حرا فى ان يفعل ما يشاء :

« (اننى اعطف عليه . وأسفاه لانهم اختارونى لهذه المهمة . لقد كنت سافعل — لولا اننى خشيت ، ولست اعرف من اى شىء خشيت . لو ، كنا ، على الاقل ، بمفردنا . ان هذا الامر يخفق فى داخلى كرغبة فى متناول يدى ، ولست استطيع لست استطيع أن أبدأ . ان هذا يفوق قوتى ... اننى حينما اتذكر اننى سيكون من المفروض على ان اوضح ، وان أختصم ؟ وأن أذهب الى اشخاص واتناقش ، وابرهن ، وابدا فى اثبات صحة موقفى — لست استطيع . ما العمل ؟) » (ص ١٠٧) .

ان القاص رجل طيب القلب ، وعنده افكار جميله ليس فى امكانه ان يحققها . انه ينساق وراء الجماعة التى يتبعها ، ولذلك فهو اسير فى ايدى الاخرين . انه ليس سيد افعاله ، بالرغم من انه يبدو ظاهريا سيدا للاسير ، وهو ليس حرا فى ان يعيش ويتصرف وفقا لما يمليه عليه ضميره ، لانه جندى وهناك من يحاسبه اذا تصرف على ما أمر به . ولذلك فانه من الانسب بالنسبة له فى هذه الحاله ، ان يعطى له الاخرون الاوامر ويقررون له ما يجب عليه ان يفعله ، حيث يصبح هو « النحن » ، المتهمة التى تتجسد فى « انا » تحاسب ذاتها حسابا عسيرا :

« انك بالطبع لن تطلق سراحه ... هذا واضح . كلمات جميلة . وحتى لو لم يكن هذا جبنا ؟ فهو ادهى من هذا : شريك فى الاثم . انت . تختفى وراء نتانة « ما العمل — انه أمر — » — بينما فى هذه المرة يوجد خيار وهو فى حوزتك ، ان الامر الان فى يديك : الخيار لك . انه يوم عظيم . يوم التمرد . يوم فيه فى النهاية يوجد الخيار فى يديك . وقوة القرار ان اعطى الحياة لانسان مظلوم . اقترب من نفسك . تصرف حسب هواك . حسب حبك حسب حقيقتك ، حسب ما هو اعظم من اى شىء عظيم — اطلاق سراح انسان

اطلق سراحه

كن إنسانا

اطلق سراحه

من الواضح ان شيئا لن يحدث على اطلاق . هراء . من الواضح انك ستتملص . سوف تتجاهل . من الواضح ان كل شىء مفقود . ياللاسف عليك ، ايها الأسير ، الذى لن يكون فى وسعه ان يفعل شيئا » (ص ١٠٨) .

ويزهار ، او القاص لايفسر لماذا تملص الحارس من واجبه الانسانى ، وهو اطلاق سراح الاسير . ولكن من المحتمل ، ان تملصه من هذا الواجب يرجع الى الاتجاه الفكرى عند يزهار الى التيار الفلسفى ــ الادبى ــ الوجودى . ان مفكرى هذا التيار يقولون ، ان الانسان ، حيثما هو ، يهتم بوجوده هو فقط ، وليست لدية عوائق اجتماعية ــ اخلاقية ، وان الانسان ليس مخلوقا ارقى من كل المخلوقات ، لانه من المحتمل ان كل المفاهيم ــ المنطق ، والعقل ، والاستقامة ، والحقيقة ، والالوهية ــ هى مفاهيم مخادعة ، وربما كنا خاضعين فقط لغريزة الوجود والثقافة ، لاغير ، وأن كل شىء خاضع فقط لقانون النزوات الحادة ، وكل ما هو عدا ذلك عبث . ومن هنا انعدام الجرأة عند الحارس لاطلاق سراح الاسير ، لان المجتمع الحديث ، وفقا للتيار الوجودى ، لايحترم على الاطلاق فكرة العدل ، التى حاول الحارس باسمها ان يطلق سراح الاسير [1]

والغريب فى الامر انه بعد حوالى عشرين عاما من حرب ١٩٤٨ ، تكرر مشهد الاسير ضمن احداث حرب يونيو ١٩٦٧ ، وحكاه احد الجنود الاسرائيليين من قراء س . يزهار مع اختلاف جذرى وهو انه قام باطلاق سراح اسيره على عكس مافعل بطل يزهار :

« لقد امسكنا مع ذلك الشاب فى حقل الطماطم جنديا كان رابضا هناك . وقد اطلقنا سراح المواطن فى آخر الاخر . وليس لدى أى تأكد . لقد اطلقت سراحه ولم يكن عندى أى تعذيب ضمير لاننى اطلقت سراحه ، لانه لم يكن يرتدى الملابس العسكرية . ان معاييرى قالت انه ليس لدى مآخذه عليه . لم ننقله الى التحقيق ، كما فعلوا فى « الاسير » عند يزهار . لقد اطلقنا سراحه . وهذا بالرغم من اننى لا اعرف ما إذا كان رجل « فتح » أم لا ، وبالرغم من اننى لا اعرف ماذا كان رد فعله النفسى فى الوقت الذى رأى فيه مرات عديدة كيف يقصفون دان ودفنه » [1] .

وتنتهى القصة بوصف الطبيعة ، تماما مثلما بدأت القصة ، بمثابة عودة الى البداية من اجل اغلاق الدائرة ، ولكن الجو فى هذه النهاية يختلف تماما عن جو البداية :

---

(١) شاه لابان . يوسف : المرجع السابق ، ص ٢١ .

(١) سياح لوحاميم (أحاديث المحاربين) : اصدار الحركة الكيبوتسية ، الطبعة الخامسة ، اكتوبر ١٩٧١ ، ص١٥٣ .

كان الحقل من فصيلة ذهبية واحدة كبيرة وضحلة . كان ملء كل عشرات آلاف الدونمات حينئذ سهلا عجيبا ، لاوديان ، ولاتلال ، مرتفعات ولامنخفضات ، ولا قرى ، ولا اشجار — لقد تمدد كل شيء فى بساط ذهبى واحد ، قطعة ضحلة واحدة ، وفوقها انتشرت مسحات ذهب ذى وميض ، ملموس ، ساحة ذهبية مستديرة ، هائلة ، الى ما لانهاية .. فى ظلام المساء ، الهابط على الجبال ، حتى لو كان هناك ، ربما ، يوجد ثمة حزن آخر ، حزن مقضوم ، حزن التساءل ، والعجز المخزى ، والتساءل الذى فى قلب زوجة تنتظر وتساءل حكم الحياة ، وتساءل واحد خاص جدا ، وتساءل آخر ، عام ، حيث تغرب الشمس وهو سيبقى هنا ، بيننا ، دون نهاية » . (ص ١٠٨)

وهذا الحزن الذى يعم الطبيعة فى هذه الفقرة الختامية ، والذى يهبط على الجبال ، هو رمز حزن القاص على عجز الحارس ، عجزه المخزى ، عن اطلاق الاسير . والتساؤل العام ، هنا فى هذه الفقرة ، فيه ايضا ما يشير الى عدم تسليم القاص بالفشل الاخلاق للمجتمع الانسانى . وهكذا تنتهى القصة بخاتمة ذات مغزيين ، مغزى استمرار المحنة والحزن العميق ، ومغزى استمرار الاسير بين يدى من قبضوا عليه ولم يطلقوا سراحه ، او يحسموا مصيره ، واحتفظوا به لديهم ، الانسان والارض . والملاحظ عبر القصة ، ان الاسير العربى ، والذى يحمل صفته عنوان القصة ، ليس هو بطل القصة . ان الاسير العربى طوال القصة يظل سلبيا ، وكل حركاته وسكناته وكلماته لاتعكس الا الفزع والخوف والتلعثم ، ولا نعرف شيئا على الاطلاق لاعن اسرته ، ولاعن مشاعره ، ولاعن افكاره . لذلك فان بطل القصة الحقيقى ، هو القاص نفسه . وصحيح ان وجود هذا القاص ليس بارزا خلال المشاهد الثلاثة الاولى اننا حتى لانعرف اسمه ويطلق عليه لقب « الحارس » ، كما انه لايعرف بصراحة عن موقفه من هذا العمل الذى ارتكبب ضد الراعى العربى ، ولكن هذا الموقف يصبح واضحا تماما من خلال مايصف به القاص ، كلا من الجنود الاسرائليين من ناحية ، والراعى من ناحية اخرى . وفى مقابل هذا ، فان القاص يكشف فى المشهد الرابع عن تخبطاته النفسية وعن الديالوج الدرامى العاصف فى داخله . وعدم الوضوح فى هوية القاص يعمم شكوكه وتخبطاته ، وعدم قدراته على الحسم . ان القاص نفسه يبدو كأنه هو الاسير داخل تخبطاته ، ويبدو الامر وكأن أسم القصة موجه اليه اكثر مما هو موجه الى الراعى العربى .

وكما حظيت قصة « خربة خزعة » . باهتمام النقاد والمحللين ، فان « الاسير » قد لاقت نفس الاهتمام تقريبا .

ان الناقد لاسرائيلى م . د وبشانى يقول عن قصة الأسير : « ربما كانت احسن قصص يزهار . ولذلك فانها اثرت تأثير كبيرا لدى نشرها ، بعد حرب ١٩٤٨ . لقد استنكر يزهار بواسطة القصة الفنية العيوب النفسية والاخلاقية التى فى كل منتصر ومحتل والتى تعم الحرب » (١)

ويتساءل ع . اوخمانى فى مقال عن « العظمة والضعف فى انتاج س . يزهار » قائلا : « ما الذى نجح فيه يزهار ، وما الذى لم ينجح فيه ؟ لقد نجح فى التخدير ، ولم ينجح فى تحديد الطريق .. انه لم يقل من المذنب فى هذه البهيمية التى رافقت حرب التحرير » (٢)

ويرى أ . ب يافه ان هذه القصة « ليست مجرد انجاز فنى ذى قيمة ، بل هى ايضا قصة تحدد اساس حياة لاتقبل الجدل ، وذلك بالذات بسبب جرأته على ذكر حقيقة ليست سارة ، والتنديد بانعدام التناسق بين القصد النفسى المطلق لانسان وبين اعماله فى ظروف مناسبة .. ان يزهار يصف هنا بصورة حرة للغاية ، التفسخ الخلقى الذى يحدث للجنود فى الخنادق ، والحالة النفسية التى قد تحدث لهم بسبب حياتهم » (٣)

---

(١) دويشانى .م : « شعوريم بسفروت ها عفريت فيها كلاليت » (دروس فى الادب العبرى والعام) ، الجزء الرابع ، ص١٩٦ .

(٢) اوخمانى . عزرائيل : « لكرات ها آدم » (نحو الانسان) ، مكتبة هبو عاليم ، مرحابيا ١٩٥٣ . مقال : « العظمة والضعف فى انتاج س . يزهار » (ص٣٢٧ ـــ ٣٧٢) ، ص ٣٦٥ .

(٣) يافه . أ .ب : « النثر الشاب فى الحرب » (هيروزا هتسعيرا بمعلحاما) ، ص ١٩٣ .

مراعاة قواعد اللغة العربية فى الفارسية

دكتور

محمد نور الدين عبد المنعم

أستاذ الدراسات الفارسية بكلية اللغات والترجمة /جامعة الأزهر

استخدمت قواعد اللغة العربية فى الفارسية سواء مع الكلمات أو العبارات العربية التى دخلت الفارسية ، أو مع الكلمات والعبارات الفارسية نفسها . ورغم أن لكل لغة من اللغتين قواعدها الخاصة بها ، ورغم اختلاف أصل كل منهما ، فقد تأثرت الفارسية بقواعد العربية نتيجة اختلاطها بها ، ودخول العديد من المفردات والتراكيب العربية فيها . والمعروف أن الكلمات العربية التى دخلت الفارسية كانت تخضع فى البداية لقواعد الفارسية ، الا أنها سرعان ما أخذت تخضع لقواعد اللغة العربية ومن هذه القواعد :

١ ـــ **النسبة** : تنسب بعض الكلمات الفارسية طبقا لقواعد النببة العربية ، مثل : مانوى نسبة الى مانى ، دهلوى نسبة الى دهلى ، هروى نسبة الى هرى ، مراغى نسبة الى مراغه .

وأحيانا تحذف الالف والنون التى تقع فى نهاية بعض الكلمات الفارسية ، مقلدين فى هذا حذف ألف ونون التثنية عند النسبة فى العربية ، كقولهم مثلا : بدخشى نسبة الى بدخشان ، إذ حذفت الالف وهما من أصل الكلمة ، وكان المفروض أن تكون النسبة بدخشانى .

والكلمات العربية المستعملة فى الفارسية تنسب كما فى العربية ، الا أن بعض هذه الكلمات لاتتبع قواعد النسبة ، مثل :

أ ـــ عدم حذف التاء الزائدة فى بعض الكلمات أثناء النسبة ، مثل : مملكتى ، صنعتى .

ب ـــ لاتبدل ألف الآخر بواو ، مثل : رضائى نسبة الى رضا ، بدلا من رضوى .

جـ ـــ بعض هذه الكلمات تنسب فى الفارسية تبعا لقواعد النسبة العربية ، وأحيانا على خلاف هذه القواعد ، مثل : زراعت : زراعى ، زراعتى ـــ تجارت : تجارى ، تجارتى .

د ـــ تدخل ياء النسبة على الصفة فى الفارسية ، مثل : قديمى ، مصنوعى ، معمولى ، بدلا من : قديم ، مصنوع ، معمول .

هـ ـــ يجمع الفرس بين علامة الجمع وياء النسبة فى كلمة واحدة ، مثل : أصولى ، صادراتى ، وارداتى ، مطبوعاتى .

٢ ـــ **التثنية** : لاتوجد الفارسيه صيغة خاصة للتثنية ، ولكنها أخذتها عن العربية الكلمات العربية المستعملة فى الفارسية تأتى أحيانا مثناة فى حالة النصب أو الجر ، مثل ، مجلسين ، طرفين . ونادرا ما تأتى فى حالة الرفع ، مثل توأمان ، فرقدان .

٣ ـــ **الجمع** : استخدمت الجموع العربية فى الفارسية ، مثل : صادرات ، واردات ، روحانيون ، طبيعيون ، ساكنين ، محصلين ، معلمين . وتجمع بعض الكلمات الفارسية جمع تكسير مثل : بساتين ، ميادين ، بنادر ، بلابل ، ديالمه ، دواوين ، اساتيد وأساتذه ، موابد (جمع موبد) ، قزاونه (جمع قزوينى) ، هرابده (جمع هيربد) ، رساتيق (جمع رستاق أو رستا) ، مرازبه ؟؟ (جمع مرزبان) . ولكن هذا لايعنى ان الكلمات العربية المستخدمة فى الفارسية تجمع كلها بعلامات الجمع العربية ، فكثيرا ماتجمع بعلامات الجمع الفارسية ، مثل : عاشقان ، واعظان ، كتابها ، قلمها ، غريبان . وأحيانا تبدل الهاء غير الملفوظة الى كاف فارسية عند الجمع بالالف والنون . ومثال ذلك : خاصكان (جمع خاصه) ، نظارگان (جمع نظاره) ، ، سفلگان (جمع سفله) . وهكذا .

٤ ـــ **الأوزان العربية فى الفارسية** : صاغ الإيرانيون كلمات من الأوزان العربية واستعملوها فى لغتهم ، ولكن بعض هذه الكلمات لاتستعمل فى العربية بهذه الصورة ،

ومن أمثلة هذه الكلمات المشتقه من أصول عربية : حفاظت ، هلاكت ، دهشت ، شايق ، منعدم ، نطاق ، خراز ، جبون ، سليس ، موسوم ، مفلوك .

وقد تشتق من أصول فارسية معتمدة على الاوزان العربية ، مثل نزاكت (من نازك = رقيق ، لطيف) ، نرّاد (من نرد) ، نياز (من نيزه = سنان) ، فيّال (من فيل) ممهور (من مهر = خاتم) ، مكلاه (من كلاه = قلنسوة ، عمامه ، تاج) ، مزلف (من زلف = ضفيره ، طرة) ، تتخذ (من ناخذاه = ملحد ، زنديق ، كافر) ، مجصص (من كَج = جص) مجوهر (من جوهر) ، الجام (من لكَام = لجام) .

وقد تشتق بعض هذه الكلمات من أصول فارسية وعربية ، مثل : تحرمز (من حرا مزاده = لقيط ، وكناية عن الماهر أو كثير الاحتيال) .

ومن المشتقات التى صاغها الفرس ولا تستعمل فى العربية أيضا : مأيوس ، مأنوس ، خجالت ، دخالت .

التنوين : التنوين لاوجود له أصلا فى الفارسية ، وانما يستعمل فى الكلمات المأخوذة عن العربية ، وتلاحظ وجود مثل هذه الكلمات المنونة فى أقدم المؤلفات الفارسية ، ولكنها كانت قليلة فى بداية الأمر ، وكثرت بعد ذلك منذ القرن السادس الهجرى وماتلاه ، مثلا : عجالتاً ، مشافهةً ، اختياراً ، اضطراراً ، عامداً ، أبداً ، أصلاً ، قطعاً ، عميقاً ، مستقيماً ، احتمالاً .

بل لقد إستخدم الفرس بعض الكلمات التى لاتقبل التنوين فى العربية منونة ، مثل : أكثراً ، أقلاً .

كما نونوا بعض الكلمات الفارسية على الطريقة العربية، مثل : زباناً ، ناجاراً ، تلكَرافاً ، تلفناً ، وهكذا .

ولاننسى أن نقول أيضا أن الأعداد الترتيبة العربية تستخدم منونه فى الفارسية على أنها قيود ترتيب ، مثل : أولاً ، ثانياً ... ، وتستخدم بدون تنوين على أنها صفة ، مثل روز اول (اليوم الاول) ، مرحله ثانى (المرحلة الثانية) ... الخ .

٦ ــ **المصادر الصناعية** : كثير من المصادر الصناعية التى صاغها الايرانيون لا تتفق مع قواعد صياغة هذا النوع من المصادر فى العربية ، مثل : إسلاميت ، مظلوميت ، تابعيت . كما أن بعض هذه المصادر اليوم ماهى إلا ترجمة لمصطلحات فرنسية أو

إنجليزية ، مثل كلمة : مليت وهى ترجمة كلمة . Nationality

وتلحق « يت » بآخر الكلمات الفارسية ، فيقولون مثلا : زنيت (من زن = امرأة) ، مرديت (من مرد = رجل) ، والصحيح أن يقولوا = زنانكَى ، مرادنكَى .

كما تضاف أحيانا ياء المصدرية الفارسية الى المصادر العربية ، مثل : سلامتى ، راحتى . ونود هنا أن نشير الى أن الفرس قد صاغوا بعض المصادر التى تسمى بالمصادر الجعلية من الكلمات العربية ، وهذه المصادر تصاغ باضافة علامة المصدرية الى كلمة عربية ، مثل طلبيدن = أن يطلب (من كلمة طلب) ، رقصيدن = أن يرقص (من كلمة رقص) ، بلعيدن ـــ أن يبلع (من كلمة بلع) ، فهميدن = أن يفهم (من كلمة فهم) .

وهناك من المصادر الفارسية المركبة الفارسية مايركب من كلمة عربية وفعل مساعد فارسى ، ومن ذلك مثلا : فكر كردن (أن يفكر) غايب شدن (اختفاء ، غياب) ، غذا دادن (اطعام ، تغذية) .

٧ ـــ **مطابقة الصفة للموصوف** : لاتتطابق الصفة مع الموصوف فى الفارسية سواء فى التذكير أو التأنيث أو الافراد أو الجمع ، على خلاف العربية . الا أن هذه المطابقة قد ظهرت فى العبارات العربية المستعملة فى الفارسية منذ القرن السادس تقريبا ، مثل : صفات حميده ، نتايج حاصله ، بيغبران عظام ، سيره مرضيه ، دولت قاهره ، حادثة مقلقه ، زوجة شريفه ، أكابر رجال ، مهمات أمور .

واستخدم الفرس أحيانا صفات مؤنثة عربية لموصوف فارسى ، مثل : خاتم محترمه ، سركار [١] عليه .

وقد ترجمت فى العصر الحديث مصطلحات أجنبية الى اللغة الفارسية ، روعى فيها أحيانا مطابقة الصفة للموصوف من حيث التأنيث والتذكير ، مثل :

أعلاميه	منتشره	ترجمة	Le communiquè publiè
قوه	مقننـــــــه	ترجمة	Le pouvoir legislatif
قوه	مجريــــــه	ترجمة	Le pouvoir exècutif
قوه	قضائيـــــه	ترجمة	Le pouvoir judiciaire

---

(١) سركار : لقب احترام للرجل أو السيده .

مواد أوليـــــه	ترجمة	Le matières premières
امـور خارجــه	ترجمة	Les affaires ètrangères

ولكن هذه المطابقة لم تراع باستمرار ، فنجدهم يقولون مثلا :

اطلاعات عمومى	لتـــــرجمة	Le culture gènèrale
منابع طبيعـــى	لتـــــرجمة	Les sources naturelles
امـور اجتماعـى	لتـــــرجمة	Les affaires sociales
امــــور داخلى	لتـــــرجمة	Les affaires interieures

ومن ذلك أيضا قولهم : رطوبت جليدى ، محسوسات جزئى ، حواس ظاهر ، حواس باطن ، نقطه موهوم . وتتجه النية الى التخلى عن قواعد اللغة العربية ، خاصة فيما يترجم اليوم من مصطلحات حديثة ، وإخضاعها للقواعد الفارسية .

٨ ـــ **المفعول المطلق فى الفارسية** : يستعمل المفعول المطلق فى العربية كثيرا ، وهو ليس موجودا فى الفارسية أصلا ، ولكنه استعمل نتيجة تأثير العربية وقواعدها ، ويكثر فى الأعمال الأدبية المترجمة عن العربية ، ونراه فى الشعر أحيانا كقول منوجهرى الدامغانى : (١)

فرود اوربه دركاه وزيرم فرود أوردن أعشى به باهل

أى :

انزلنى على أعتاب الوزير ، نزول الأعشى بباهلة .

ويستعمل المفعول المطلق اليوم فى الفارسية المعاصرة ، ومن أمثلة ذلك قولهم : « خنديد جه خنديدنى = ضحك ولكن أى ضحك » ، رفيتم أماجه رفتنى = ذهبنا ولكن أى ذهاب » ، وهكذا

ويعتقد البعض أن المفعول المطلق غير موجود فى الفارسية ، وانما هو يستعمل كقيد كيفية . ويرى ان النحو العربى لم يؤثر فى النحو الفارسى مطلقا ، وأن التأثير كان من الصرف العربى فقط (٢) . ولكن ما نراه من استخدام البعض قواعد النحو العربى تجعلنا نتمسك بالرأى القائل بأن للنحو العربى تأثيراً أيضا على النحو الفارسى .

---

(١) ديوانه ص ٥٧

(٢) آموزش زبان وأدبيات فارس ص ٨١ .

٩ ــ المفعول له : استعمل المفعول له فى الفارسية نتيجة تأثير العربية أيضا ، ونراه بكثرة فى النصوص المترجمة عن العربية ، ومثاله فى الفارسية ترجمة الآيه الكريمة : « يدعون ربهم خوفا وطمعا » [(١)] « خداوند خويش رامى خوانند بيم واميد » . وهو يفيد السببية فى اللغتين ، وليس مجرد بيان غاية الفعل . وقد استخدم المفعول له بصورته كما فى العربية ، فيقولون : تيمنا ، تفننا ، تعميما ، توسعا . أى من أجل التيمن ، ومن أجل التفنن ، ومن أجل التعميم ، ومن أجل التوسع .

١٠ ــ اسم التفضيل : أحيانا يستعمل اسم التفضيل العربى فى الفارسية ، وتضاف اليه اللاحقه « تر » التى تفيد التفضيل أصلا فى الفارسية ، مثل : أعلم تر (أعلم) ، أفضل تر ، أوليتر . كما يستعمل بمفرده بدون إضافة لواحق فارسية ، مثل : أخلص ، أخوف .

١١ ــ حروف الإضافة : استخدم كثير من حروف الإضافة بالطريقة المتبعة فى العربية ، مثل «برسبيل » وهى ترجمة « على سبيل » العربية ، « وبرسبيل ندرت » وهى ترجمة على سبيل الندرة » ، و« برسبيل إختصار » وهى ترجمة « على سبيل الاختصار » ، و« برفور » وهى « على الفور » العربية ، وهكذا .

بدء الجملة الفارسية بالفعل : القاعدة العامة فى الفارسيه أن يأتى الفعل فى آخر الجملة الفعلية ، ويتقدمه الفاعل والمفعول ، ونادرا ما يأتى الفعل فى أول الجملة إلا فى الافعال : برسيدن (السؤال) ، كَفتن (القول) ، فرمودن (الامر ــ القول) ، باسخدادن (الاجابة) . وقد رأينا بعض كتاب الفرس منذ القرن الخامس الهجرى يبدأون بعض الجمل بالفعل كالبيهقى وأبى المعالى مترجم كليلة ودمنه الى الفارسية . وأشهر هذه الافعال التى كانت ترد فى أول الجملة فعل « آوردن » عند قولهم : آورده اند ، أى « حكموا أو قصوا » . وهو تقليد لفعل « حكى » فى العربية ، وذلك دون تصريح بالفاعل قبل الفعل ، والامثله على ذلك كثيرة . [(٢)]

---

(١) سورة السجدة آية ١٦ .

(٢) أنظر سبك شناسى ح ٢ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

المصادر :

١ ــ سبك شناسي ــ محمد تقي بهار . سه جلد ــ جاب سوم ــ تهران ١٣٤٩ هـ ش .

(٢) عربي در فارسي ــ دكتر خسرو فرشيد ورد ــ جاب دوم ــ تهران ١٣٤٨هـ ش .

(٣) ــ كلمات تنوين دار در زبان فارسي ــ دكتر خسرو فرشيد ورد ــ ضميمة شماره ٢و٣ سال ١٥ مجله دانشكدة أدبيات وعلوم إنسانى .

(٤) ــ مقال « آموزش زبانى عربى در ارتباط بازبان فارسي » ــ على مرزبان راد ضمن كتاب « آموزش زبان وأدبيات فارس در دانشكاه ها ومؤسسات أموزش عالى » .

(٥) ــ ياد داشتهائى در بارهء زبان فارسي إذ نظر رابطة أن بازبان عربى . مقاله از دكتر محمد محمدى در مجلة مقالات وبررسيها زبان ــ دانشكدة الهيات ومعارف إسلامى ــ دفتر نوزدهم وبيستم تهران ١٣٥٣ .

الأمومة فى الاسطورة والملحمة

بقلم

الدكتورة مريم البغدادى

وكيلة كلية الآداب

جامعة الملك عبد العزيز ـــ جدة

يغلب على الأساطير والملاحم القديمة الطابع الدينى بشكل عام، كما يكثر فيها إستخدام الرمز للتعبير عن فكرة أو حادثة معينة، فضلا عن التكرار اللفظى الذى يفرضه الإنشاد، وهذا ما سنلاحظه فى بعض المقاطع فيما بعد، إلا أن الصراع يلوّن كثيراً من جوانبها ويكسبها نكهة خاصة تستأثر بالنفس وتمتلك المشاعر، وتبرز من خلالها المعانى الضمنية والأفكار المستترة والتاريخ المقنع والواقع المتخفى فى ظلال من الخيال الجذاب.

ولما أن كانت الملاحم وألاساطير تحضن بين جنباتها كثيراً من الأعراف والتقاليد والقيم الاجتماعية والفكرية والسياسية بصورة وملامح معينة خاضعة للتطور الحضارى لبيئة ما، فاننا نتلمس بعض ما يتعلق بالعنصر النسائى الذى يلوح بين حين وآخر راسما بعض هذه الأعراف ورامزاً إلى بعضها الآخر، وعليه نجد هذا العنصر متمثلا بصورة: إلاهة، ومشاركة فى الحكم والسلطة، ومسئولة عن مرافق الدولة: ومشاركة فى الامور السياسية كأن يكون مستشارة أو ممثلة دولة أو ملك أو غيرهما، أو محاربة تشارك فى العمليات العسكرية، أو فى تنفيذ أمور السلام، ثم تتلون معاملتها من حيث كونها زوجة وأماً وأختاً ومحبوبة أو محبّة، كما تتلون طباعها ونفسيتها وسلوكها وتخضع لما تخضع له المرأة من طباع وصفات ثم انطباع الرجل عنها ونظرته اليها من حيث الكفاءة أو

القصور وتعامله معها من واقع هذا الانطباع أو تلك النظرة ، ذلك لأن الاسطورة أو الملحمة عادة ماتكون صورة للافكار الفلسفية للمؤلف والذى بدوره يصور فلسفته من خلال قيم اجتماعية موجودة متفاعلة ، يتعامل هو معها من منطلق انه فرد في المجتمع ثم يدلى بدلوه فى البناء والمشاركة أو الاعتراض ومحاولة التغيير وان كان ذلك عن طريق طرح فلسفته الفكرية التى تعبر عن فكر شريحة من المجتمع أو مجموعة ترى مايراه صاحب هذه الملحمة أو الاسطورة ، وتحتضن وجهة نظره التى تجد صدى لها عندهم . أو بمعنى آخر ، ان مكونات الملحمة أو الاسطورة تعتمد على الوعى الجماهيرى المشبع بالتصورات التى تفرضها طبقة الحكام والمسيطرين على مقاليد تسيير مرافق الحياة المختلفة فى المجتمع ، سواءا كانوا سياسيين أو كهنه يمسكون بزمام الأمور الدينية ، الى جانب تنظيم المؤلف لرسم هذه التصورات بحيث تخدم أو تعبر عن الأفكار التى مافتىء يدعو إليها عن طريق تشابك الواقع من الاجتهادات الفردية والتصورات الإبداعية التى يستخدمها المؤلف لتخدم فلسفته فى الحياة والأحياء ، فى القيم والتقاليد ، فى المقبول منها والمرفوض أو المحتاج الى تعديل وتنمية وتطوير ، وهو فى كل هذا يرسم نظرة الرجل الى نصفة الآخر من حيث هى جزء خاضع لما يجرى فى المجتمع من تصورات خاصة وعامة ومن حيث كونها شريكا يتدخل سواء سلبا أو إيجاباً فى مجموعة القيم الاجتماعية أو الفكرية فى هذا المجتمع أو ذاك ، سواء أكان النظام فيه ديكتاتوريا إستبداد يا كما كان الحال فى المجتمعات القديمة ، أو ديموقراطيا كما أصبح فى مرحلة تالية ، أو مجتمعا تلوّن نظامه بين هذا وذاك .

وبعد ، فما الدور الذى لعبه العنصر النسائى فى كل هذا ؟؟ وإن كان ذلك من خلال أسطورة أو ملحمة ؟؟

لعل أول مايواجهنا من تصورات هو صورة المرأة الإلاهة حسب المفهوم الفطرى القديم ، وهو تصور فرضته سطوة الطبيعة البشرية للمرأة ، فهى تمارس عملية البقاء فى ولادة الإنسان ، ولولاها ما كانت هناك ولادة ، والولادة خلق ، والخلق من صفة الإله ، وعليه فهى بطبيعتها تفرض أن تكون عضوا بين الآلهة (حسب مفهومهم القديم) ، ومن هنا كانت الأرض الإلهة ، وهى التى اختلط بها أبو الآلهة آنو (آن بالسوميرية فنتج عن هذا الاختلاط ولادة المحيط والأنهار والبحار والعماليق [1] وكذلك

---

(١) انظر : ملحمة جلجامش ، ترجمة محمد نوفل وفاروق حافظ القاضى ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٣ .

انليل إله الهواء ، والأرض السومرية يطلق عليها اسم (كى ik) وكذلك اسم « نيننو » ومعناها سيدة الميلاد ، وإسم « نينهو رساج » ومعناها « الأم » ، ولقد كانت من الآلهة الرئيسية السومرية . ولما أن كانت هى الإلاهة الأم فانه لابد من تكريمها والتقرب إليها دائما بقرابين وغيرها ، وهكذا كان حينما « حق القضاء الذى فرضه أبو الآلهة انليل صاحب الجبل على جلجامش : .... أى جلجامش ، لقد أعطيت الملك ، هذا قدرك ، أما الخلود ، فليس مقدراً لك

...... لقد رقد الملك ولن يقوم ثانية ،
سيد قولاب لن يقوم ثانية ،
لقد قهر الشر ، ولكنه لن يقوم ثانية ،
رغم قوة ساعده لن يقوم ثانية ،
كان حكيما ، وسيم الوجه ، ولكنه لن يأتى ثانية ،
لقد ذهب الى الجبل ، ولن يأتى ثانية ،
انه ينام على سرير القدر ، ولن يقوم ثانية
ومن الأريكه المتعددة الألوان لن يأتى ثانية .
............[1]

« لقد قدموا قرابينهم من أجل جلجامش بن نينسون ، زوجته العزيزه ، وابنه ومحظيته ...... قدموا القرابين الى ساموقان ، إله القطعان ، ولأم نينهو رساج وإلهة الخلق فى مكان الخلق ... [2] وكما كانت الأرض (وهى عنصر أنثوى نسائى) إلاهة فى بلاد مابين النهرين فى العهد القديم كانت الأرض (جايا) هى الأم الإلاهه التى إختلطت بأورانوس « السماء » وولدت اثر هذا الاختلاط كرونوس وريا وغيرها من آلهة اليونان القدماء [3] ، كما كانت الفكرة نفسها فى أساطير مصر الفرعونية إذ قد تولّد عن روحى

(١) انظر المرجع السابق ، ص ٩٥ ــ ٩٦ / تذكر اسطورة الطوفان عشتار أو اشتار على أنها الالهة الأم « ها أنا ألد الناس ليهلكوا فى الماء» انظر ، كتاب : من الساميين ، ص ٢٩ كما تصفها بسيدة الآلهة (نفس المصدر ص ٣٠) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٣) نصوص النقد الأدبى . لويس عوض ، ص ٤١١ / فى الاساطير العربية تبدو واللات كأم للالهه .

« جب » رب الأرض « ربة السماء فى فترة إتصالهما أربعة ابناء : ذكران وأنثيان ، وهم أوزيريس وست وايزيس ونفنيس [1] ، والأرض هى الأم عندهم ، وعليه تكون الفكرة نفسها من تأليه الأرض والاعتراف بفضلها كأم هى مصدر الوجود والخصب والنماء قد اشتركت فيها مصر واليونان وبلاد مابين النهرين وما حولها وكذلك بلاد كنعان حيث كانت الأرض تمثل الإلاهة الأم والجو كان يمثل الإله الأب [2] ، وقد شاركهم الفنيقيون فى هذا أيضا . ومن الملاحظ أن هذا التألية للأرض انما نبع من تقديسهم لمظاهر الكون والطبيعة ، وعليه فقد ملئت الأساطير القديمة والتراث الأدبى بفكر يدور حول .

الخصب والجفاف ودور الأرض والسماء فى هذه القضية الطبيعية ، التى تعد أهم مقومات الحياة للجنس البشرى والأحياء عامة ، ومن هنا كان الصراع بين موت النبات وحياته من أهم الموضوعات التى كانت تدور حولها الأساطير والملاحم القديمة ، وأبرزها أسطورة أوزيريس الذى كان بمثابة إله الخصب عند المصريين القدماء ، وديونيسيوس الذى يمثل نفس الدور عند اليونان ودموزى إله النبات والخضرة عند البابليين ، وهكذا يدور الفكر فى العالم القديم حول هواجس واحدة ترصد رضا الطبيعية وغضبها ، ومن ثم التقرب إليها بالعبادة والتقديس إتقاء النقمة والهلاك .

ولم تكن الأرض هى الإلاهة وحدها فى هذا العالم الفطرى ، وانما شاركتها عشترت التى عبدت كالإلاهة الأم أحيانا بين الكنعانيين والفنيقين ، ويدل نص فى ملحمة جلجامش على أن عشترت أو عشتار كانت تتحكم أيضا بأمور الغلال والخصوبة والنبات ، وإن كانت فى معظم الملحمة إلاهة الحب والجمال والشر ، وتبدو بصورة قاتمة ، إلا أنها تبدو أحيانا رحيمة قادرة على إمداد الأحياء بما يحفظ لهم حياتهم ، وهذا يتضح فى حوارها مع أبيها « آنو » حين طلبت منه أن يصنع لها نداً شديداً لجلجامش الذى جرح مشاعرها برفضه الزواج منها ، إذ أنها فتنت بجماله وقوته وخطبت وده وعرضت نفسها عليه بقولها :

« هلّم إلىّ ياجلجامش ، وكن عريسى .... دعنى أصبح عروسك وتكون زوجاً لى ... « وبرفضه وقعت فى غضب مرير وطلبت من أبيها صنع هذا الندّ الذى كان ثوراً

(١) الشرق الادنى القديم ، جزء ١ ص ٦٠ .

(٢) انظر : معالم حضارات الشرق الادنى القديم ، ص ١٦٤ والاسطورة فى الشعر العربى : الحديث ، انس دواد ، ص ١٠٣ ، من الملاحظ أن تعبير « أمنا الأرض » مازال مستعملا بيننا الى وقتنا الحاضر وهو تعبير رمزى يفيد ما للارض من أثر فى الانبات والخصب والحياة وكأنها ولادة وامومة حقيقيتان .

من السماء ، ولكن أباها إشترط عليها أن تؤمن الغذاء للأحياء بقوله : « إذا حققت لك رغبتك ستحل سبع سنوات جدباء يكون فيها القمح قشورا لابذرة فيها . هل إدخرت غلالا كافية للناس ، وعشبا للماشية ؟؟ أجابت عشتار : لقد إدخرت غلالا للناس وعشباً للماشية ، لسبع سنوات جدباء يوجد ما يكفى من الغلال ومن العشب. (١) ومن الملاحظ أن عشتار هذه تذكر فى بعض النقوش الفنيقية على أنها ذكر وليس أنثى ، وتبدو ملكاً شاباً طموحاً يصبو إلى الاستيلاء على عرش بعل (١) ، أو تذكرها على انها عشيقة للإله أدونيس وقد نزلت للجحيم لتخليصه من الموت ، وفى بعض النقوش الكنعانية الفنيقية الأخرى تمثل دور الإلاهة الأم والتى كان يطلق عليها إسم عشيرات البحر (٢) المتزوجة من الإله « ايل » ، كما أنها عند عرب الجنوب ، كانت تتخذ صفة الأنثى (٣) ، غير أنها فى النهاية تمثل صورة لبعض قوى الطبيعة ، وهذه القوى كانت جوهر العقائد محلاً للتأليه فى العالم القديم كله على امتداد البقعة الجغرافية .

ولقد صورت أسطورة جلجامش الأنثى خالقة دون اتصال بإحد كما كانت الحال بالنسبة للأرض ، إلا أنها فى النهاية الإهة قادرة على هذا الخلق بصورة أخرى بيَّنها النص الملحمى أثناء الكلام عن جرأة جلجامش فى هتك الحرمات ، واغتصاب النساء حيث أن شهوته لا تترك عذراء لحبيبها ، لا بنت المحارب ولا زوجة النبيل ، ومع ذلك فهذا هو راعى المدينة حكيم وسيم وعنيد (٤) وهذا جعل الناس فى ضيق شديد ونواح متصل كلمات قرعت نواقيس الخطر ، مما حرّك عواطف آلهة السماء ، وصاحت مخاطبة اوروروإله الخلق : أى « أرورر » أنت صنعته ، فاخلقى الآن نظيره ، إجعليه شبيها له كصورته ذاتها ، نصفه الثانى ، قلب عاصف يواجه قلبا عاصفا ، إتركيهما يتنافسان معاكى تعيش اوروك فى سلام « لذلك كونت الإلهة صورة فى عقلها .... ثم غمست يديها فى الماء واقتطعت شيئا من الطين ، وتركته يسقط فى البرية ، هكذا خلق انكيدو النبيل » (٥)

---

(١) انظر : ملاحم واساطير من راس شمرا ، أنيس فريحه ، ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢) انظر : المدن الفنيقية ، ص ١٤٠ ، وصفحة ١٤٩ — الاسطورة فى الشعر العربى الحديث ، ص ١٠٣ يشير نص فى ملحمة البعل وعناة الى أن اشيرة البحر هى « خالقة الآلهة » حسب الاعتقاد الفنيقى (ص ١٢٥) من « ملاحم واساطير » .

(٣) انظر : « من الساميين الى العرب ، ص ١٨٢ /١٨٤ .

(٤+ (٥) انظر : النص كاملا فى ملحمة جلجاش ، ص ٥٢ .

(٦) انظر : فى طريق المثيولوجيا عند العرب ، محمود الحوت ، ص ١٠٠ .

واذا كانت برزت كخالقة من الطين بشرا أو حيا ، فانها برزت عند العرب كخالقة عن طريق إمداد الأحياء بأكسير الحياة ، وهو الماء ، وعليه فقد كانت الثريا هى مانحة الغيث « وللغيث شأنه فى بلاد العرب ، (وجعلنا من الماء كل شيء حيّ) » (٦) فلولاه لما كانت هناك حياة ، وعليه كانوا يقولون اذا رأيت الثريا تدبر فشهر نتاج وشهر مطر ، أى اذا بدأت للغروب مع المغرب فذلك وقت المطر ووقت نتاج الإبل (١) ولقد سطرت كثير من الأساطير حول هذه الثريا التى عبدت من قبل بعض قبائل طيء كمانحة للحياة أو سبل الحياة على الأقل . وربما تساهم بطريقة أخرى فى بقاء الحياة ، وبهذا تكون مشاركة فى الايجاد ، ومن هنا ألهت الربة أثينا عند اليونان لأنها كانت ترعى خصوبة النبات والحيوان بوصفها الآلهة الرسمية للدولة ، وأن كانت غالب صفاتها واختصاصاتها تتصل بالحرب كما سنرى فيما بعد وقد كانت تشاركها فى الإشراف على خصوبة الأرض والنبات الربة العذراء برسيفونا وأمهاد يميتر ، وتذكر الأساطير اليونانية أنها كانت معبودة عندهم وقد خطفها بلوتو ونزل الى مملكته السلفى . ورعاية الخصوبة لاتكفى ، وبذا كان لابد من إشراف على ناتج هذه الخصوبة من نباتات تقيم أود الحياة ، ومن هذه النباتات القمح ، والقمح أهم مصدر لغذاء الإنسان يمسك عليه حياته وروحه ، وهكذا خصص للقمح إلهة جميلة يتطاير شعرها الذى هو سنابل القمح التى تتمايل مع موجات الهواء ونسماته ، ومن خلال هذا التصور خلقت أورورو من الطين أنكيدوالنبيل الذى « أخذ الفضيلة من إله الحرب ، من نينورتا نفسه ، كان جسده خشنا ، وكان شعره طويلا كشعر المرأة يتطاير كشعر بيسابا إلهة القمح . » (٢)

ولاشك أن هذا يسوقنا الى الكلام عن المرأة كأم ، ومن أهم ميزات الأم أو المرأة الأم هو الانجاب ، والانجاب من الخلق وإيجاد الجنس البشرى ، وعليه تدخل فى إطار القدرة الخارقة ، تستلفت نظر الإنسان وتستحوذ على اعجابه ، ومن خلال الإعجاب يتسلل التأليه الذى يعتبر الحب جزءا منه ، وهذا واضح فى بعض المفردات التى تصف المحبوبة بالمعبودة ، والحب جزء من العبادة ، والعبادة متعلقة باله ، وهكذا يصبح حب الأم والإعجاب بها كواسطة هامة فى وجود الإنسان على وجه الأرض سببا فى : سوف

(١) المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٢) انظر ، ملحمة جلجامش ، ص ٥٢ .

استقبلك كابنى المتبنى . أنت طفلى الآخر مثل اللقطاء الذين يحضرونهم الى المعبد . إخدم جلجامش كما يخدم اللقيط المعبد والكهنة الذين ربوه . أنا أعلن ذلك ، فى حضرة نسائى وأتباعى وكهنتى (١) . وإذا كانت هذه الأم بهذه المقدرة والمنزلة ، فإن القسم بها تعبير عن تقديرها والإقرار بفضلها ، كما هو وسيلة إلى التقرب للآهة لنصرته من أجلها ، وهذا ماكان من جلجامش حين شعر بضعفه أمام عدوه حمبابا وهنا جأربا ستغاثته وقسمه بأمه فى قوله : « وحياة أمى نينسون التى ولدتنى ، وحياة أبى ، لوجولباندا المؤلّة ، هبنى الحياة حتى أكون مفخرة أمى ، كما كانت تفخر بى وهى ترعانى فى حجرها » وحياة أمى نينسون التى ولدتنى .... « وحياة بينسون أبى .... لقد جئت بذراعى الضعيفتين وأسلحتى الواهية لأقاتلك » (٢) فهو إذن قوىُ بها ، سواء بمساعدتها المباشرة أو مساعدة الآلهة إكراما لها ، وعليه فإن له الفخر حين ينتسب إليها « جلجامش بن نينسون » (٣) .

ويتردد كثيرا النسب للأم فى الأساطير القديمة ، فهاهم الكنعانيون والفنيقيون فى ملاحمهم يعبّرون عن إرتباطهم القوى بالأم من خلال ذكر إخوتهم بنى أمهم ، فها هو « موت » إبن الآلهة فى ملحمة البعل وعناة يتذمر من هزيمته أمام بعل قائلا : « ها ان البعل يستخدم الاخوة لا تلافى ، وبنى أمي للقضاء علىّ . (٤) وها هو دانيال فى أسطورة امّهات بن دانيال يخاطب إبنته فوغة آمراً إياها بقتل من قتل أخاها بقوله :

أقتلى قاتل أخيك

واقضى قضاء على الذى صرع إبن أمك (٥)

وتستجيب فوغة وتطلب من أبيها البركة لتقوم بمهمتها ، فتقول :

« باركنى فاذهب بالبركة مباركة »

---

(١) انظر النص كاملا فى المرجنع السابق ، ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٦ ــ ٦٨ ، وجماليات ملحمة جلجامش ، ص ١١٩ ويبين نص الترجمة هنا أن نينسون حكيمة عارفة بكل شيء جعلت انكيد ونظيرا لجلجامس .

(٣) ملحمة جلجامش ، ص ٩٦ .

(٤) ملاحم وأساطير ، ص ١٨٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٣٥ .

واحرسني فاذهب محروسة
واصرع قاتل أخي ، وقضاء
أقضي على الذى قتل إبن أمي [1]

وفى أسطورة كارت ملك الصيدونيين ذكر لهذا التعبير جاء ضمن مأساة الملك الذى تعرض لها بيته ، وقد أتى فى العمود الأول من اللوحة الأولى بالأسطورة على الوجه التالى :

« ....بيت
الملك أبيد ، الملك الذى كان له سبعة
أخوة ، وثمانية أبناء أم [2]

ومن الجدير بالذكر أن تعبير « إبن أم » أو « أبناء أم » ، وجد بين الساميين دون غيرهم ، ومن بينهم اليهود القدامى الذين رافقوا موسى عليه السلام فى رحلته من مصر إلى أرض كنعان ، ولقد جاء هذا التعبير الذى كان معروفا لديهم فى آيتين كريمتين من القرآن الكريم ، أولاهما فى قوله تعالى : « **ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال بئسما خلفتمونى من بعدى أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه قال ابن أم ان القوم استضعفونى وكادوا يقتلوننى فلا تشمت بى الاعداء ولا تجعلنى من القوم الظالمين** [3] ، ثم فى قوله « **قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا . ألا تتبعن أفعصيت أمرى . قال يابنؤمّ لا تأخذ بلحيتي ولا برأسى إنى خشيت أن تقول فرّقت بين بنى إسرائيل ولم ترقب قولى** [4] ، ولقد أمتد هذا التعبير عند العرب فى العصر الجاهلى إلى فترة ماقبل الإسلام ، ونجد آثار ذلك فى الشعر الجاهلى كمثل قول الشنفرى فى لاميته المشهورة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

(٣) الاعراف ، آية ١٥٠ ، لقد جاء تعبير « ولد أم » فى ملحمة أوزيريس ، انظر : دراسات فى أدبنا الحديث ، لويس عوض ، ص ٤٠ ، وهى تعطى نفس المدلول وان اختلف التعبير .

(٤) طه ، آية ٩٤ .

أقيموا بني أمي صدور مطيكم   فاني إلى قوم سواكمَ ترمُيَلُ(١)

وهذا يسوقنا بالتالى الى حديث عن حضور المرأة كأم فى الأدب القديم ، وأول مايطالعنا هذا فى الملحمة البابلية التى سبقت الإلياذة والأوديسة اليونانيتين بحوالى (١٥٠٠) سنة على الاقل ، والتى تعد أجمل الشعر الملحمى على الاطلاق . ويتردد ذكر الأم فى الملحمة كرمز للحنان الصادق والحب النزيه ، فتراها تنتقل بعاطفتها بين الخوف والرجاء ، بين اللهفة والجزع والاطمئنان ، بين الشفقة على الطفولة والحزم فى مرحلة الرجولة ، بين الفرحة بنجاح الولد والحزن على فقده أو الخوف من فقدانه ، وهى فى كل الحالات أم تتصارع العواطف المتباينة فى فؤادها وتصطدم مع العالم الواقع الذى يتلاعب بتلك العواطف حسب المواقف المختلفة . وربما كانت تلك العواطف منطلقا للانتهازية فى بعض الأحيان ، كأن يستغلها عدو لاضعاف عدوه بشن حرب نفسية تثنى المرء عن موقف حزمه فى المواجهة ، وربما يتخذها صديق وسيلة لتراجع المرء عن موقفه خوفا عليه ، ولعل أكثر ما يستثير عاطفة المرء هو مايتعلق بوالدية وأهل بيته ، وتقف الأم على رأس هؤلاء من حيث الخوف عليها والتعلق بها ، والحفاظ على مشاعرها وصونها من أن تجرح وكرامتها من أن تهان والشواهد فى التاريخ على ذلك كثيرة ، ومنها ماكان من خشية انكيدو صديق جلجامش عليه حين عزم على مواجهة عدوه حمبابا ساكن غابة الأرز ، ولقد حاول أن يثنيه عن هذه المخاطرة التى ربما تقوده الى حتفه ، فاستثار لديه عاطفة بنوّته لنينسون أمه بأن قال له : « أى جلجامش سيد وادى قولاب ، العالم يظلم ، انتشرت الظلال عليه ، انها لمعة الغسق ، لقد رحل شمش ، انطفأ رأسه المضيء فى صدر أمه نينجال . أى جلجامش ، الى متى سترقد نائما هكذا ؟؟ لاتجعل أبدأ الأم التى ولدتك تقف فى قلب المدينة فى حداد عليك » ، وتتأرجح عاطفة انكيدو بين خوفه على صديقه من مواجهة الوحش حمبابا وبين استثارة همته بعدم الغفلة والوقوف الحذر لئلا تأخذه المفاجأة ، وتعمل تلك الاستثارة عملها ، فيتأهب جلجامش للقاء حفاظا على ما عهدته فيه أمه ، ذلك مايؤكده فى قوله ، وحياة أمى نينسون التى

---

(١) ولا يعنى اصطلاح « ابن أم » أو « أبناء أم » الى سيطرة نظام الأمومة Naternity على العلاقات الاسيوية الاسرية فى العالم القديم ، خاصة الشرق ، فقد لمست من خلال الدراسة أن النسبة للأم فى الشرق السامى ناتج عن الاحساس بالارتباط الشديد بين الاخوة من أم واحدة ، ومن الاعتزاز بالخئولة كاعتزازهم بالعمومة من حيث الأصالة .

ولدتنى ، وحياة أبى ، لوجولباندا المؤلّه ، هبنى الحياة حتى أكون مفخرة أمى ، كما كانت تفخر بى وهى ترعانى فى حجرها « وحياة أمى نينسون التى ولدتنى .... لن أعود الى المدينة من الطريق الذى سلكته الى ارض الأحياء حتى نقاتل هى هذا الرجل ، إن كان رجلا ، أو هذا الإله ، إن كان إلها [1] **ذلك هو الموقف إذن ، إستثارة عاطفة البنوة تجاه الأم ، وعاطفة الأمومة المحبة تجاه الإبن المرتجى فلاحُه** ، ولكن عاطفة الصداقة الخائفة تقف فى وجه هذا الاندفاع ، وتبث فى قلب الصديق الخوف ، الخوف من المصير المؤلم إن واجه ، والخوف على مشاعر الأم إن خذل ومن ثم قتل ، ولهذا يتضرع انكيدو الى جلجامش وان كانت محاولة يائسة ، فيقول : « سيدى أنت لاتعرف هذا الوحش ، وذلك هو سبب عدم خوفك منه ، أما أنا فأعرفه ، وإنى لفى روع منه ...... ياسيدى ، اذهب ان شئت الى تلك الارض ، ولكن سأعود الى المدينة سوف أقص على السيدة والدتك كل أعمالك العظيمة حتى تصيح فرحا ، وبعدئذ سوف أحكى لها عن الموت الذى أعقبها حتى تبكى حزنا [2] ، حرب نفسية هى اذن ، تستغل فيها عاطفة الابن نحو امه ، وترسم فيها صورة لمشاعر الأم المكلومة فى حالة النازلة والرثاء . ولكن هل أجدى كل هذا التضرع وأساليب استدرار العاطفة ؟؟ ربما لاحظ حمبابا العدو هذا الأثر ، وأحس ببعض الخذلان يتسلل الى نفس جلجامش ، فحاول أن يجهز على مابقى لديه من شجاعة وأقدام ، ووجد أن الوصول الى غايته سيتم بصورة أفضل إن هو إتبع الأسلوب الملتوى فى استدرار عطف جلجامش ، فاتجه الى إلهه شمش بقوله : « أى شمش إسمعنى . اسمع كلماتى ، انا ما عرفت أماً ، لا ، ولا أبا يرعانى أنت أولدتنى . فى هذه الأرض ، انت رعيتنى حتى شببت ..... [3] ثم استحلف جلجامش « بالحياة السماوية وبالحياة الأرضية وبالعالم السفلى ذاته : « اطلقنى ياجلجامش ، سوف أصبح خادمك ، وتصبح سيداً لى ، كل أشجار الغابة التى أقوم عليها فى الجبال سوف تصير لك ، سأقطعها وأبنى لك قصراً [4] ، وهكذا يستعمل كل وسائل الاغراء ليثنيه عن قتله ، وهكذا يصل إلى بغيته ولو مؤقتا ، وتؤثر العواطف فى تصرف جلجامش ، ولكن صديقه (أنكيدو) يشعر بألعوبة العدو فيلفت نظره ، الا أن العاطفة حين تطعن

---

(١) راجع النص كاملا فى الملحمة ، ص ٦٦ — ٦٧ .

(٢) الملحمة ، ص ٦٧ .

(٣) — (٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

تحاول التبرير ، ولذا قال لصديقه : « أى انكيدو ، ألا ينبغى أن يعود الطائر الحبيس إلى عشه ، والأسير الى ذراعى أمه ؟؟ » ويحاول انكيدو تحليل سلبية موقف صاحبه وعاقبتها ، فيبين له أنه « اذا عاد الطائر الحبيس الى عشه ، وإذا عاد الأسير إلى ذراعى أمه ، لن تعود أنت ياصديقى أبدا الى المدينة ، حيث تنظرك الأم التى ولدتك ، (١) **ومادام الأمر هو الحفاظ على مشاعر الأم ، أية أم ، فان من المنطق السليم أن يكون الأقربون أولى بالمعروف ، وعليه تنتصر الأم القريبة على غيرها** ، ويحلق الأديب الذى خط الملحمة فى سماء الابداع ، ويستطيع ان يرسم أدق صورة لأدق المشاعر الانسانية فى لوحة فنية بقيت لها القدرة الفائقة على تحريك المشاعر وإجتذاب قراء العصر الحديث مثلما أجتذبت وحركت مشاعر انسان الالف الثالث قبل الميلاد . ذلك هو الفن ، وذلك هو الأدب الانسانى الرفيع الذى يفرض خلوده على صفحات التاريخ وصفحات النفس البشرية ، وان مر على ميلاده آلاف السنين .

ولئن كانت هذه المشاعر ، مشاعر الأم الانسان ، أو الانسان المؤله ، فهل تضاهيها الأمومة عند الآلهة حسب المفهوم والمعتقد القديمين ؟؟ ان النص الا وغارتى الذى جاء فى العمود الثالث من النص الحادى عشر من ملحمة (البعل وعناة) الا وغارتية حتى وان كان واحدا ، ليبين هذه المضاهاة ، ويرسم تقارب عواطف الأمومة ، رغم اختلاف الجنس أو المكانة أو الديانة ، وسواءا كان عالمها عالم آلهةأو عالما بشريا ، فالمشاعر يصورها الأديب المبدع من منطلق ما يراه ويتحسسه ويلمسه فى مجتمعه ، بعد ممارسة معرفته من خلال أمهات عصره ، ودراسة عواطفهن ، ولهفة الأمومة لديهن ، تلك الدراسة النفسية العميقة القائمة على التجربة والاستقراء لنماذج حية ، وان عبّرت عنها أخيلة الشاعر باستقطاب أبطال من عالم روحانى يخضع فى عرف الأديب الشاعر لما يخضع له المجتمع الانسانى بصورة ما . وبعودتنا الى النص المذكور أعلاه ، نجده يحكى قصة وضع الالهة عناة لابنها من بعل ، ويرسم مشاعرا ابتهاجها بهذا المولد العظيم الذى فجّر لديها مشاعر الأمومة الحقة ، واستخفها فتراقصت طائرة فى المرابع الجميلة المبهجة تعبيرا عن هذه البهجة وهذا الحبور بولدها ، يقول النص الغنائى :

ها انك ستلدين عجلا للبعل

ثوار لابن داجون ، أيتها البتول عناة ، (٢)

....

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(٢) داجون اله الحبوب وشفيع القوت عند الكنانيين وكان له هيكل فى اشدود الفلسطينية .

فيفرح الظافر البعل

ويملك علينا كربّ (سيّد) الى الأبد

....

....

شقت ..... البتول عناة

أيضا الجميلة اخت البعل

(يتلوها سبعة أبيات ثم)

تذهب (عناة) وتطير وهى ترقص

فى المرابع الجميلة المبهجة

عجلا ، عجلا تلد للبعل

ثورا بريا لابن داجون

وربما للاله هدد

ضمّت .....(ربما) وليدها

ضمت ..... وليدها

وكسته (قمّطته) بثوبين

تصاعد غناؤها ، صراخ ابتهاجها

......صراخ صباها

رخم (طال) الغناء (الصوت) فى فمها .....

.....(ثم يتبع أربعة أبيات)

ونادت البعل قائلة

بشرى ايل (أو بشرى الهية) البشرى للبعل

البشرى للسيد داجون

لقد ولد ثور ... [1] .....الى آخر النص .

---

(١) انظر النص كاملا فى « ملاحم وأساطير من رأس شمرا ، انيس فريحه ، ص ٢٣٢ حتى ٢٣٤ ، والبعل هو ابن الالهة « عشيرات البحر » أو أشيرة البحر الكنعانية التى أصبحت بعد موت ابيه زوجته بحكم الارث . (انظر ، المدن الفنيقية ، ص ١٤٠ والمرجع السابق ص ٥٦) .

ورقص الأم وبهجتها ومداعبتها لابنها ورد ذكره كثيرا فى الأدب القديم ، ومن ذلك ترقيص الكلاعية أم يحمد بن ذى الرمحين له حين كانت تضمه وتقبله وتقول له : « ياعييناه ، يا اذنياه [1] ، وقد تفجرت لوعة الأمومة عندها حينما مات ، وبكته أربعين سنة وشاركتها النواح والبكاء نساء حمير [2] . ولاشك أن الأم تحاول الحفاظ على وليدها منذ أن يكون جنينا وحتى يشب عن الطوق ، فها هى إيزيس المصرية تدعو وتطلب من الآلهة أن تحرس جنينها « تعالى اذن أيتها الآلهة » واحرسيه وهو بعد فى احشائى « لقد قال أتوم كلمته ..... لقد أمر بأن يحيا ولدى محروسا فى احشائى ، لقد احاط ولدى وهو بعد فى احشائى بالحراس . احرسوا اذن الصقر الكامن فى أحشائى [3] ، وتتطور مشاعرها فتتحول من الخشية عليه الى الاعتزاز بميلاده ، وتفتخر به امام الآلهة بقولها : « انظرى ، أيتها الآلهة ، انظرى حوريس [4] ثم تبدى فرحتها وسعادتها بقولها : « انا ولدت حوريس .... نعم لكم غمرتنى السعادة لمولده » ولكن سعادتها لم تكتمل فخشيت عليه من قاتل أبيه ولذا تكمل « لقد أخفيته ، لقد سترته عن العيون خشية أن تمتد اليه يد القاتل ، وخرجت من أجله أتسوّل خشية أن يعيش فى املاق » [5] وتدفعها خشيتها وخوفها عليه الى اخفائه بين الحشائش حتى تعود اليه بما يبقى على حياته ، وتتفاعل بقلبها عواطف الخوف والرغبة فى بقائه حيا ، وتبحث وهى فى لجّة من مشاعر متباينةيتغير بتغيرها نبض قلبها ، فتعود اليه لتطمئن ولكنها تفجع به « وجدت ، ويالهول ما وجدت ، وجدت حوريس الذهبى الجميل ، وجدت الصغير اليتيم الذى روى الأرض منينبوع عينه وسقاها من ظلم شفتيه ، وجدته جثة هامدة ، ووجدت قلبه غافيا ، نعم وجدت عروقه الجارية فى لحمه ساكنة لا تنبض بالحياة [4] ، وطبيعى فى هذه الحال أن تولول وتصرخ وتقول : « وافجعتاه ، لقد كان الطفل بحاجة الى الغذاء ، وكان ثدياى منتفخين على جفاف ، أما فمه فقد كان يتحرك وكأنه يبحث عن غذائه ، واطفلاه ، لقد فرغ الاناء ، فمن أين لك بالسقيا ، وهكذا صور لى قلبى ان رحيلى عنه سوف يأتيه بالغذاء ، ولك خطأ عظيم أن يترك طفل لا عقل له وحيدا طول الوقت ، طفل لاتصل يده الى الاناء ، غير أنى خفت أن أنادى فلا يأتى المجيب ، وابى الآن فى عالم الظلمات ، وأمى فى مملكة الموت ، أما أخى الأكبر (اوزيريس) فهو فى تابوته وقد

---

(١) ــ (٢) ملوك حمير واقيال اليمن ، تحقيق ، على المؤيد واسماعيل الجرافى ، ص ١٦٣ .

(٣) انظر : دراسات فى أدبنا الحديث ، لويس عوض ، ص ٣٣ ــ ٣٤ .

(٤) ــ (٥) ــ (٤) المرجع السابق ، الصفحات ٣٧ــ ٣٨ .

أثخنه الأعداء بالجراح ، وقد أورده الردى ذلك الذى يفيض قلبه ببغض ويكيد لى الآن فى بيته (تقصد ست) ، فالى من أتوجه بالضراعة بين البشر حتى ترثى قلوبهم لحالى ؟؟ لسوف أتوجه بالضراعة لسكان المستنقعات ولسوف يخفون لنجدتى دون تردد [1] ، تلك اللوحة الرائعة لصور العاطفة المتأججة ، فهى بين الخوف والرجاء واللهفة ، واللوعة واليأس ثم الأمل ، والأم الملتاعة فى كل هذا تبرر اهمالها لوليدها بتركه ، وكأنى بها فى حالة بحثها عن طعام لولدها تحذو حذو هاجر ، تلك الأم التى تركها ووليدها زوج حائر بين اثنين ، احداهما متسلطة عزيزة فى قومها ، والاخرى أمة تابعة لاسند لها ، خاضعة لما يحكم به زوجها ، تلك الأم التى كانت تجرى مسافة طويلة فى الصحراء فى أرض غير ذى زرع عند البيت المحرم ، تجرى لتجد بعض الماء يبقى على حياة وليدها وحياتها ، وتستغيث ولا غوث الا الله ، وها هى إيزيس ، تجرى لتبحث عن شىء يدرّ لبنها لتسقى وليدها ، وهاهى محاولاتها تبوُ بالفشل ، وتعود لتفجع فى وليدها ، وتضطرم فى قلبها عواطف الندم وتقابلها عواطف الدفاع عن النفس وتبرير تركها اياه بين الحشائش وحيدا

لايقدر على شىء ، وتغوص فى بحر من المشاعر المتضاربة ، فهناك الألم والندم واللوعة واليأس والرجاء ، ذلك الرجاء الذى فقدته بين بنى البشر ، وأملته فى سكان المستنقعات ، وذلكم الذين تحدد الملحمة صورهم وهويتهم ، فتبين أنهم صيادون خفوّا لنجدتها ولكنهم عجزوا عن رد الحياة للوليد ، وبينما هى بين اليأس والرجاء ، واذ بالربّة سلكيس تمسك بيدها مفتاح الحياة ، وتهدىء من روع الأم المكلومة الجزعة ، وتهديها الى معرفة ما أهلك ولدها ، وتضع ايزيس أنفها فى فم حوريس لتتبين رائحة رأسه ، وتشخص الداء ، فتعثر على السم الزعاف ، ثم تضمه وتقبله وتصيح راقصة ، تنشد ترتيله حزينة تبكى فيها ولدها ، تلك البكائية الرائعة التى سارت على النحو التالى :—

« عقرب لدغ حوريس » عقرب لدغ حوريس ، أى رع !! عقرب لدغ ولدك حوريس .

عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، ولد ولدك الذى يحكم دولة شو .

عقرب لدغ حوريس . عقرب لدغ حوريس ، حوريس يافع خميس ، الطفل المقدس الآتى من قصر الأمير .

---

(١) المرجع السابق ، الصفحات ٣٧ — ٣٨ .

ـــ عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، الرضيع الذهبى ، حوريس الصغير اليتيم .

ـــ عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، ولد أونوفريس ، حوريس الذى خرج من رحم الربة ايزيس .

ـــ عقرب لدغ حوريس ، حوريس الولد البرىء ، حوريس الابن اليافع بين الآلهة .

ـــ عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، حوريس الذى سعدت بمجيئه لأنى رأيت فيه الابن المنتقم لأبيه .

ـــ عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، حوريس الذى تعذب فى مخبئه ، حوريس الرجل هو بعد رضيع .

ـــ انى لأهرع أليه لاتملّى منه : فأى صديق يحنو على فيعيد إليه الحياة (١)

تلك البكائية التى تصف الطفل وصفا نابعا من قلب أم تنتمى الى الطبقة الحاكمة ، والتى اعتادت على حياة الرقى فى قصر أمير اغتيل ، واجبرت زوجته على التشتت ، وأرادت الانتقام ، ولكنها فجعت فيمن سينتقم وينفذ رغبتها ، فجعت بمن كان أمل ابيه فى حياته ، وأمل أمه بعد موت أبيه « ها هو ذا حوريس يرقد صريع السم . ان هذا لأمر فظيع ، وافظع منه أن يموت » « فيهلك الكون كله اذن لحظة أن يهلك حوريس ولد أمه ، ولدها البكر ، فلست أحب أن أرى لى بعده ولدا ، هذا مارضت نفسى عليه منذ البداية ، لقد انتظرته ليكون المنتقم . أى حوريس ، أى حوريس ، ابق معى على الأرض ، منذ حملته فى أحشائى أحببت ما تطلبه روح أبيه القتيل ، ذلك اليافع المحروم » (٢) ، آهة تصرعها الدموع ويدميها النحيت ، ويظللها المراوحة بين الأساليب ، فمن اسلوب الغائب والحكاية الى اسلوب الخطاب والحوار ، الى الوصف وتشريح المشاعر والاحاسيس التى تغلب عليها نغمة اليأس والألم والقنوط ، ثم يتسلل الى قلبها أمل نبع من تدخل الآلهة ووعدها للأم الثكلى بأن حوريس سيعود إلى أمه ايزيس وقد برىء من اوصابه ، ذلك لأن له حراسا من سباع الليل والصقور العظيمة واسما أبيه ودموع أمه وغضب أخويه ،

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٣٩ ـــ ٤٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٠ .

« لحوريس حارس هو اسمه ، هو الذى تحف به الآلهة لتقيه » (١) وها قد آن الأوان فانهض « انهض ياحوريس » انهض ، فأنت محروس ، لسوف تسعد أمك باجتلاء طلعتك ولسوف ينعش صوت حوريس قلوب البائسين ويهدى قلوب الحزانى ، افرحوا ، اذن ، افرح يامن فى السماء ، وافرح انت ياحوريس ، يا أيها المنتقم لأبيك « لسوف تنقطع القرابين وتغلق أبواب المعابد حتى يعود حوريس الى أمه ايزيس وقد برأ من دائة « حتى يبرأ حوريس من دائه ويعود الى أمه ايزيس » وهكذا تظل ادعية الآلهة وطمأنتها الأم وتتكرر جملة « حتى يبرأ حوريس من دائه ويعود الى أمه ايزيس » مرات عديدة رتيبة على نهاية المقطوعة التى تكون نتيجة الدعاء والوعد فيها عودة الطفل الميت حيا الى أمه ايزيس ويعيش لها ليحقق لها رغبتها فى الانتقام (٢) . ولقد حاول الأديب أن يصور تردد أنفاس الأم الثكلى وندبها الحزين الشبيه عما نراه فى مآتم النساه أحيانا ، وذلك عن طريق التكرار فى الكلمات والمعانى « عقرب لدغ حوريس » ، ويصور وعد الآلهة وطمأنتها للام وكأنها تربت على كتفها وتقول لها اصبرى ، يتكرار تعبير (حتى يعود حوريس الى أمه ايزيس وقد برأ من دائه « .أليست هذه من أروع اللوحات الفنية فى تصوير مشاعر الأم الثكلى العاجزة امام القدر ، وان كانت تحاول تكذّب الواقع والصدمة فى فقد وليدها والعزيز عليها بأن توهم نفسها بعودته ، فلعل معجزة تحصل وتعود للميت الحياة ، التى كانت ممكنة على أيدى الآلهة أحيانا فى الأساطير والملاحم القديمة ، أو على الأقل يعبر الأديب فيها عن رغبته الأكيدة فى الحياة الخالدة لبنى الانسان الذين يقهرهم الموت ويحرمهم من فرحة الخلود ، ذلك لأن الخلود للآلهة وحدهم كما يقول جلجامش الذى أضناه البحث عن الخلود ولكن هيهات (٣) .

وليس على الأم شيء أكثر ألما وكدرا من موت وليدها ، فربما يفضى بها حزنها الى المرض وربما الى الموت ، سواءا مات حقا أم ظنته من طول غيابه قد مات ، وهذا ما كان من ام اوذيس بطل ملحمة الأوديسة اليونانية ، حيث انها « ماتت غما وحزنا على ولدها » ، ويظل

(١) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) انظر المرجع السابق ، من ص ٤١ وما بعدها .

(٣) انظر ملحمة جلجامش ، والحديث عن البحث عن الخلود .

(٤) الاوديسه ، ص ١٩٣ — ترجمة عنبرة الخالدى .

حنانها تجاه ولدها حتى وان ماتت ، فتمثل له روحها كما تمثلت روح أم تيريسيا (١) خائفة وجلة عليه من قدومه الى أرض الموت « لم أتيت أرض الظلام

ياولدى ، وأنت لا تزال حيا ؟؟ ألا ترجع الى بيتك الآن ، ولكن الرجل عليه واجب الدفاع عن وطنه وحرماته : ولذا فلابد أن يتعرض للموت ، وربما يفوز بالحياة فيعود ، وتستقبله لهفة الأم وامهات الحى يسألنه عن أولادهن ، فلا يزيد على أن يطلب لمن مات أولادها ألا الصلاة والتهدئة ، وهذا ما فعله العائد والناجى من الموت هكطور الذى أتى قصر الملك فريام ، وهناك لقى ايقاب أمه — المتلهفة — ومعها اجمل بناتها فأمسكته من يده وقالت : « لم أتيت من ساحة الوغى ياولدى ؟؟ هل شدّد الاغريق عليك النطاق ، فأتيت تقصد الصلاه للاله زفس من البرج ؟ دعنى احضر خمرة العسل العذب تريقيها فى حضرته ، وتشرب منها ما يفرح قلبك » (٢) واذا كانت هذه الأم المتلهفة تظهر التجلّد امام ولدها ، فان غيرها تعجز عن الصبر ، فان عرف ولدها فيها هذا الأمر ، غامر بحياته دون علمها ، وهنا تثور وتوبخ من يخفى عنها خبره ، فتقول كما قالت بنلوب أم البطل تليماخ الذى ذهب للبحث عن أبيه اوذيس : « لقد علمتن ياوصيفات السوء أنه لمزمع الرحيل فهلّا ايقظتننى من نومى . لقد كان فى وسعى أن أحول دون رحلته مع شدة رغبته فى السفر ، ولم أكن لأدعه يذهب الا اذا خلفنى ميتّه (٣) ، تلك العاطفة عاطفة الأمومة ، التى تتمنى للام الموت على أن تفارق ولدها أو يتعرض للأذى ، ذلك لأنه الروح بالنسبة لها فان ذهب فلا أهمية لحياتها ، وأمّا ان سالما فانها ستطوقه بذراعيها وتقبّل وجهه وعينيه وتقول له « هاقد رجعت ياتليماخ يانور عينى ، وقد ظننت لن أراك ثانية » (٤) ، ذلك اذن مصدر خوفها وجزعها ، انقطاع أملها من عودة ولدها نور عينها .

ولابد للولد فى هذه الحالة أن يحاول الحفاظ على من تفديه بحياتها ، فى حالة وجود والده أو غيابه ولقد حيكت مؤامرات ضد أبيه أوذيس فغاب وجوده من البلاد ، واستغل الأمراء الغرباء الموقف ، وطمعوا فى الحكم بدلا من أوذيس الغائب ، ووجدوا

---

(١) بطل فى الاوديسة ، ص ١٣٤ .

(٢) الالياذة ، ترجمة عنبرة الخالدى ، ص ٩٤ .

(٣) الاوديسة ، ص ٥٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٢١٠ .

أن أسهل طريقة للوصول هو الزواج من زوجته ام تليماخ ، الملكة بينلوب ، وتتلاعب عواطف الأسى والحقد والغضب فى نفس ولدها خوفا عليها ، ولكن الخطّاب مصروّن « أتوا الينا يخطبون ودّ أمى ، أما هى فلا تردهم خائبين ولاتقبل ما يعرضونه عليها » (١) وتبلغ سطوة الخطّاب مدى بعيدا فيواجهون الابن تليماخ قائلين : « لاتلم الا أمك ، فهى ادهى النساء طرا ..... ظلت تخدعنا ثلاث سنوات ..... فابعد أمك اذا عن هذا المكان ، ودعها تتزوج بمن تشاء« (٣)ولكن هل تطيعه عاطفة البنوة ؟؟ بل تدفعه عاطفة ارتباطه بامه الى الرد الحائر العاجز الذى تتلاعب به عواطف الخشية من سطوة هؤلاء ومن لعنة أمة ان فعل ، والخوف من فقد انها أن فرط بها ، فيقول : » كيف يسعنى ابعادها رغم ارادتها ، وهى التى حملتنى وربتنى .... ثم ان لعنة أمى تلحق بى ، ولذا فانى لا أستطيع أن آتى أمرا كهذا « (٣) فهو اذن يحفظ لها فضل امومتها وتربيتها له تربية تجعله مرغما على الحفاظ عليها ، حتى وأن تعرض للتهديد والابتزاز ، وعليه فانه لا يستطيع أن يرى أمه ــ تبتعد عن أبيه وقد كافح من أجل ايجاده لها كفاحا مريرا تصوره الملحمة تصويرا رائعا ، يتعرض خلالها لكثير من المتاعب والمفاجآت السيئة والسارة ، ولكنه فى النهاية يصل الى مراده بعودة أبيه : ولكن يلمس من أمه الجفاء وعدم استقبال والده التى لم تتعرف عليه توا استقبالا يليق به كزوج فيصرخ فى وجهها متناسيا لعنتها بتطاوله عليها ويقول : أماه ياأم السوء !! كيف تجلسين بعيدة عن أبى ولا تكلمينه ؟؟ لا شك أن قلبك أقسى من الصخر « (٤) ولعل مرور عشرين عاما على غيابه جعلها تشك بعودته حيا فاستبعدت أن يكون هذا زوجها مما جعلها تبتعد عنه ، وينسى ولدها فى سورة غيرته أنها الأم التى تعتبره نور عينها .

ومهما يعقّ الولد ، فان الأمومة تطغى لدى الأم على كل المشاعر ، وتظل تخشى عليه من لمسه هواء تؤذيه ، فكيف بها لاتخشى عليه من الذهاب الى المعركة بدون سلاح ، وعليها اذن أن تطلب من ابيه معونته ، وهذا ما فعلته فينوس حين قالت لزوجها : حينما كان الاغريق يحاربون الطرواد ، لم ألجأ الى معونتك ، لأننى لم أشأ أن يذهب جهدك

---

(١) المرجع السابق ص١٥ .

(٢)المرجع السابق ص٢٣ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٣ ، فى ١٩٥ يخشى اوريالوس على مشاعر أمه لو ثكلته فيوصى بها خيرا .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦٢ .

عبثا ، أما الآن ، وقد قدم انياس ايطاليا ...... فانى اطلب اليك أن تصنع سلاحا ودرعا لولدى ..... وانت ترى الآن كيف اجتمعت عليه الأمم لإهلاكه ، فلذا أرجوك له عونا ، ويرحل الابن الى المعركة وتثخنه الجراح بعد أن تكاثفت عليه النبال : وترى أمه فينوس ما أحاق بابنها من أسى ، وتهرع الى الجبل لتحضر له النبات الشافى ، وتغمسه بالماء وترشه على ابنها لتعود اليه قواه السابقة [1] وترتاح مشاعرها وقلبها بيد أن أما غيرها تفقد ولدها فتهيم على وجهها ، وتخترق أم اوريالوس المعسكر ، ثم تصرخ مولولة وراثية ولدها بكلمات تنم عن مدى حرقتها وتمنيها أن لو كانت بدلا منه والا فلا خير فى حياتها بعد ، أهكذا أراك يابنى ؟؟ لم لم أمنح هبة توديعك ؟؟ ولن اغمض الآن عينيك (لأنه كان بعيدا عنها ومعلقا على الصارية) ، أو ألفك بالأكسية التى صنعت ، وأنا أتسلى عن همومى بالعكوف على المنوال . فافتكوا بى برماحكم أيها اللاتينيون ، أو فاضربنى بصاعقة من لدنك ياجوبيتر العظيم ، مادمت لا أقدر على الخلاص بطريقة أخرى من هذه الحياة البغيضة » [3] ، تلك عاطفة دونها كل عاطفة ، لوحة ترسم أدق المشاعر فى الملاحم القديمة التى مازالت نبعا ثرّا للامتاع والابداع ، وتبدو فيها ملامح المرأة واضحة جلية ، وملامح الأم بصراعاتها النفسية المختلفة التى تتلون بألوان السعادة أحيانا واللهفة أحيانا أخرى ، والحزن ثالثة . واليأس وغير ذلك من عواطف نجح الاديب القديم فى رسم معالمها الدقيقة سواء كان ذلك فى ملحمة جلجامش أو البعل وعناة ، أو الالياذة والاوديسة والانيادة أو غيرها من ملاحم سارت على نهجها كما فعل الفردوسى فى الشاهنامة ، وان كانت صورة المرأة فيها باهتة بعض الشيء ، اذ أنها لاتظهر إلا نادرا بملامح المكر والدهاء أحيانا ، وملامح الأم الحريصة على سعادة أولادها أحيانا أخرى .

ولأم عند الفردوسى ذات عاطفة متأججة ، فهى فى حالة فقدها ولدها تسرع الى الموت دون تفكير وذلك عكس الأم عند هوميروس أو فرجيل ، فهى عند هؤلاء تتمنى موتها على فقدان ولدها ، ولكنها لا تندفع بجنون وتهوّر ، وإنما يبدو حزنها هادئا وأملها بالموت متزنا بين جنبيها ألما دفينا ومرارة صابرة ، ويؤكد هذا نص الشاهنامة الذى يتكلم عن موت طلخند ابن ملكة الهند من زوجها الثانى أخى الملك جمهور ، والذى نازع

(١) الالياذة ، ص ١٨٤ (ترجمة عنبرة الخالدى) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٨ — ١٩٩ .

أخاه (جوّ) من أمه ، الملك ، ذلك النزاع الذى انتهى بموت طلخند ، فبكاه اخوه (جوّ) وأخذه إلى والدته التى ما أن رأته ميتا — حتى — لطمت وندبت وانتحبت كثيرا . وقامت لترمى بنفسها الى النار . لكن جوّ سارعها ومن النار أنقذها . فعنّفته على مافعل بأخيه فحلف وأقسم وعلى روح أخيه ترحم بأنه لم يقتله ..... فصدقته — بقلب الأم — وطلبت منه عزاء لوحدتها وكبر مصيبتها ان يمثل لها الوقعة كما جرت [1] ، هذه العاطفة الجياشة والاندفاع المجنون غير الرزين الى الموت لم تكن ملكة الهند وحدها التى حاولته ، وانما شاركتها أم فروذ صاحب قلعة بهمن فى أرض أذ ربيجان حين وقع ولدها فروذ ، ومات متأثرا بجراحة أثناء قتاله مع عدوه دفاعا عن قلعته ، وحينما رأته والدته « جريرة » صريعا أحرقت « جميع الذخائر والأسلحة ، وأخذت خنجرا طعنته فى صدرها وماتت إلى جانب ولدها » [2] تلك هى الأمومة عند الفردوسى ذات عاطفة ثائرة نيرانية فى حالة الجزع ورفض فكرة الموت لبنيها ، رغم أنها فى حالات أخرى نجدها أكثر رزانة ، خاصة اذا كانت من بيت ملك تعودت على تحكيم عقلها فى تصريف الأمور المتعلقة بسياسة الحكم ، وهى فى معظم الحالات تحاول رأب الصدع ان نشب خلاف بين الأب وابنه او الأخ وأخيه على الحكم ، وتمثل هذا الجانب فى الأم عند الفردوسى فى قصة الخلاف الذى نشب بين كشتاسب وابنه اسفنديار ، وحينها شكا اسفنديار ظلم أبيه الى أمه ، من حيث اسناد العرش والتاج بعده الى غيره وهو أحق به ، لكنها « نهته وعن التفكير بالأمر دعته قائله : مالك بالعرش والتاج ، والممالك تحت تحكمك وشور بنانك [3] وبهذا حاولت اطفاء نار ثورة الابن على أبيه ، تلك الثورة التى تضعف وتهوى ببنيان العرش بدلا من تقوية بنائه ليصمد أمام هجمات الأعداء والطامعين بالملك . أما اذا كان أمر الملك بيدها وهى قادرة على تنصيب ولدها ملكا أو حاكما ، فانها تفعل المستحيل وتسخو بالغالى والنفيس فى سبيل تثبيته على الحكم ، وذلك ما كان من ملكة هماى بنت بهمن والملقبة ، ب« جهر آزاد » ، حين فرحت بقدوم ولدها الفارس بعد أن ظنته قد لقى حتفه ، وقد « استقبلته بوعاء مملوء بالياقوت والزبرجد ونثرتهما عليه . ثم أجلسته على عرش من الذهب المحلى بالجواهر والقصب . واعطته التاج ..... ثم نصبته

---

(1) الشاهنامة ، الفردوسى : ترجمة سمير مالطى ، ص ١٨٢ .

(2) المرجع السابق ، ص ٧٣ — ٧٤ .

(3) المرجع السابق ص ١٠٨ .

ملكا ..... (وجلس) داراب على عرش السلطنة متمتعا بمظاهر الأبهة فأطاعه جميع الملوك ، وقدموا اليه الخراج حتى من الهند والروم وغيرهما (١) ، وهى فى حالات أخرى لها نظرة ثاقبة وحنكة سياسية وحربية ، وان تخونها أحيانا حين يكون العدو أكبر مكرا ودهاء (٢) ، والأم اليونانية فى معاملتها لابنتها تختلف عن معاملتها لابنها ، فالفتاة تتحلى بالنعومة والرقة ، ويستحب لها الجمال والأناقة ، بينما يجمل بالذكر الفروسية والخشونة ، وعليه ، فان التعامل معها ينطلق من هذا الوضع ، ومن هذه الحقيقة ، فالأم تتفاخر بجمال ابنتها ، ويثلج صدرها كونها تبذّ لداتها ولوكنّ حوريات من الجنة ويسعدها أن تكون موضع اعجاب الرجال واهتمامهم وحرصهم على الاقتران بها (٣) ، على أن يكون من قومها ذلك الرجل الذى يريدها زوجة له ، اذ أنها تمقت تغريب الزواج ولهذا استنكرت أليكو زوجة الملك لاتينوس عليه قبول غريب زوجا لابنته بدلا من طورنوس القريب ، ولما رأت تصميمه توجهت اليه بالكلام وقلبها مفعم بالعطف على ابنتها التى بكتها بحرارة ، وقالت : « هل انت حقا على استعداد لاعطاء ابنتك لهذا اللاجىء الطروادى ؟؟ ألا تشفق على نفسك وعلى ابنتك وعلىّ ؟؟ اننى على ثقه بأنه سيحملها معه ، ويعود هاربا يجوز البحار عند أول ريح جنوبية . وماذا فعلت بوعدك ، وبالعهد الذى قطعته لطورنوس على نفسك مرارا ، وهو قريبك ونسيبك (٤) ، فهى اذن تخشى الاغتراب وتخشى بعد ابنتها عنها ، وتخاف من مصيرها المجهول فى بلاد غريبة بعيدة عن رعايتها كأم ، وعليه ، تفرض أمومتها عليها أن تقف حائلا دون اتمام هذا النسب ، ووجدت فى الهروب مع ابنتها وسيلة لاعاقة هذا الزواج ، وقد شاركتها نساء الحى ، ثم توسطتهن وهى تحمل مشعلا عظيما من الصنوبر وتنشد أناشيد زواج ابنتها من طورنوس (٥) . من كل ماسبق نلمس أن الأم فى الاساطير والملاحم القديمة ، سواءا كانت ماثلة فيها كالهة أو كانت بشرا سويا ، تحمل نفس العواطف والاهتمامات التى تحملها الأم فى العصر الحديث ، وستظل تحملها الأم الى مالا نهاية .

* * *

---

(١) المرجع السابق ص ١١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٢ ــ ٧٣ (قصة فروذ مع والدته كمثل على هذا)

(٣) الاوديسه ، ص ٧٤ .

(٤) الانيادة ، ص ١٦١ .

(٥) الانيادة ، انظر القصة كاملة فى الصلحات من ١٥٦ وحتى ١٦٢ .

وبعد ، فاذا كانت الملامح العامة للعنصر النسائى فى الاساطير والملاحم القديمة قد أظهرت المرأة كالاهة اختصت بالخصب وعملية الخلق ، وكأم لاتختلف بوجه عام عن أيه عصرية من حيث المشاعر والأحاسيس وقوة الارتباط بالأبناء ، فقد أظهرت العنصر النسائى فى صور أخرى ، وبينّت الاختصاصات الأخرى التى تتراوح بين الخير والشر ، وخضعت لاضطراب العالم القديم القلق ، وتدخلت فى ظروف الانسان الفزع المهدد بالفناء ، والمتعرض لتقلبات الطبيعة التى لاترحم ، ولاتقيم وزنا لحياته أو وجوده ، كما هو متعرض للتقلبات السياسية التى مافتىء يتأرجح بينها العالم القديم على اختلاف

مائة عام
على ميلاد كرا تشكوفسكى

دكتور
محمد حافظ دياب

لعل من أبرز ما تقدمه حركة الإستعراب الحديثة في الإتحاد السوفيتى ، والتى مهدت لها ممارسات مراوحة تمتد من قديم ، أنها لم تكن انقطاعا عن المراحل التى سبقتها ، بل شكلت استمرار الها ، وخصوصاً عند بعض الأسماء المهمة مثل بيريندت Pirendet ، وآرتسييف Artsiev ، ودورن B-Dorn ، وجوروف K.Gorov وغيرهم . ويمكن القول أن المحاولات الجادة للاهتمام بالدراسات العربية هناك قد بدأت مع صدور ميثاق الجامعات عام ١٨٠٤ ، الذى أدرج لأول مرة اللغة العربية فى منهج التعليم العالى ، وبموجبه قررت جامعة خاركوف Kharkov تدريس هذه اللغة فى نفس العام ، تلتها جامعة قازان Kazan عام ١٨٠٧ ، ثم جامعة موسكو Moscow عام ١٨١١ ، فكلية لازاريف Lazarev عام ١٨١٥ ، وجامعة بطرسبرج Petersburg عام ١٨١٩ ، إضافة إلى إنشاء الجمعيات والمكتبات والروابط والمجامع العلمية لترويج الثقافة العربية ونشر مصنفاتها (١) . ومع قيام ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، تم تنظيم كافة المؤسسات المرتبطة بالدراسات العربية ، وإزداد إسهام عدد من العلماء والأدباء السوفيت فى التعريف بهذه الدراسات إتساقا مع جهود الثورة فى الإهتمام بالشرق ، وهو ما قد يفسر انعقاد مؤتمر الشعوب الشرقية فى مدينة باكو عام ١٩٢٠ ، والذى حضره لينين (٢) .



كتاب المنازل والديار

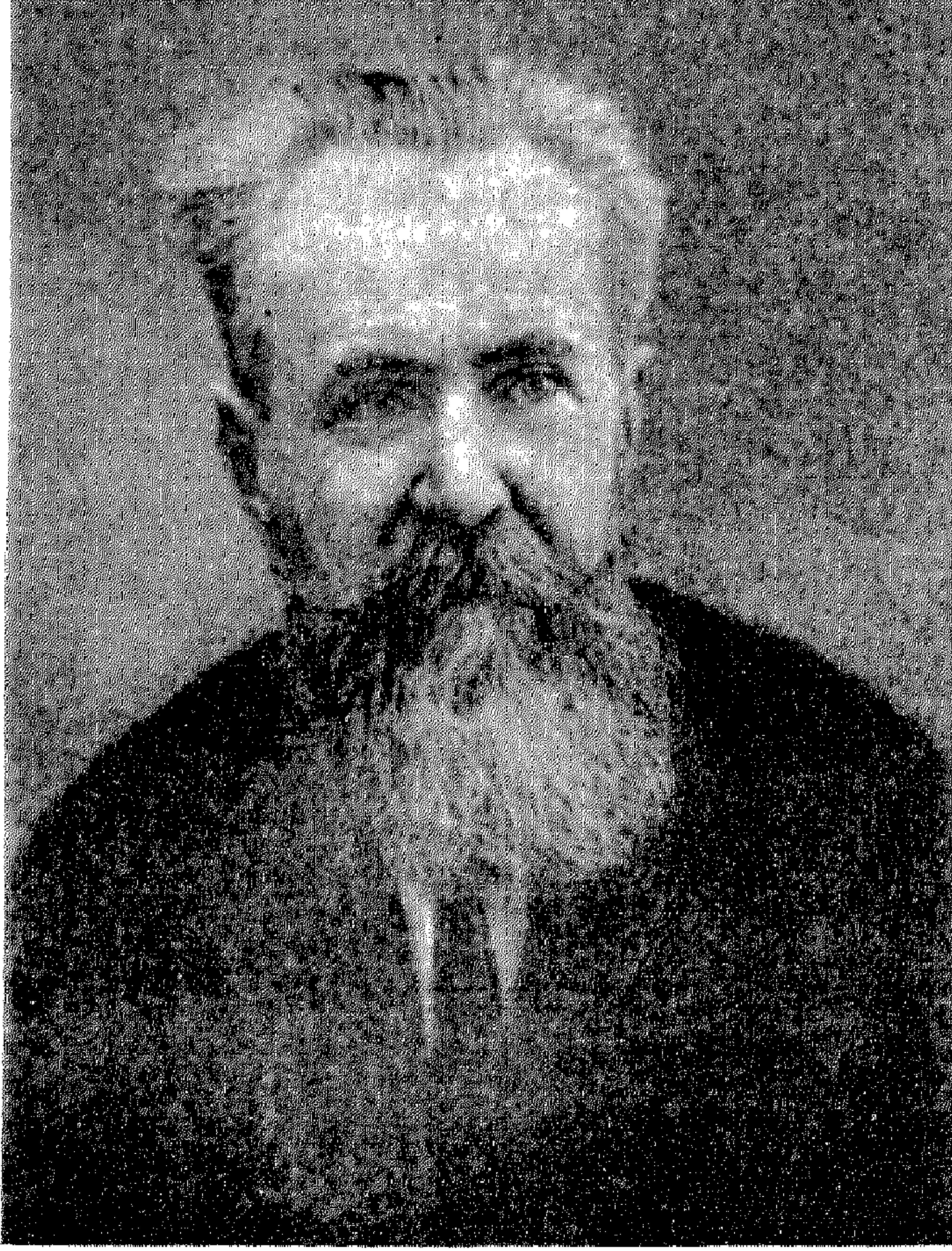
لمجد الدولة الأمير أسامة بن مرشد

ابن علي بن مقلد الكناني

اسامة بن منقذ. كتاب المنازل والديار. ٥٦٨ هـ/١١٧٢ م. عنوان مخطوطة معهد شعوب آسيا لدى اكاديمية العلوم السوفييتية.

* والحق فإن حركة الأستعراب هذه تحركها هواجس تاريخية ، تبدأ مع انتشار العقيدة الأسلامية فى بلاد التتر منذ القرن الثالث عشر ، وهو ما جعل من آسيا الوسطى منطقة تلاقح حضارى عريض مع جيرته من العرب والمسلمين ، علاوة على مشاركة نامية فى الحياة العقلية والأدبية والعلمية العربية والإسلامية ، تبرز عبرها أسماء البيرونى ، والخوارزمى ، وابن سينا ، والفارابى . ويحركها اهتمام روسيا القصرية بمناطق الحجيج فى فلسطين ، وتؤكدها أحداث الحرب الروسية التركية التى تمخضت عن ضم بعض أجزاء الشرق إلى روسياضمّاً نهائيا عام١٧٩٢ ، حتى تنازل سلطان تركيا لروسيا عن شبه جزيرة القرم ، وهى منطقة عاشت فيها الحضارة الإسلامية واللغة العربية ، وسجل ذلك الرحالة المغربى ابن بطوطة حين زارها عام ١٣٣٣ . ويشير كراتشكوفسكى إلى أنه قد : بدأ تدفق شديد للغة العربية إلى اللغة الروسية منذ نهاية القرن الثامن عشر وذلك عبر أوربا ، كما حدث مع اللغات الأوربية الأخرى . وبالطبع ، فكمّ هذه الكلمات عندنا لم يكن بنفس الضخامة التى كانت فى الجنوب أى فى آسيا أو البرتغال ، ولكن مع ذلك فقد استحوذت على مختلف المجالات . بواسطة هذا الطريق أتى إلينا كم كبير من المصطلحات العلمية ، كما كانت تنفذ الكلمات المرتبطة بالتاريخ والحياة مع ما يناسبها من مؤلفات (٣) .

وقد واكب الإهتمام بلغات الشرق اهتمام مماثل بآدابه وحضارته ، حيث بدأت تظهر فى الصحافة الروسية آنذاك نماذج من أدب الشرق المنقولة عن التراجم الفرنسية والإنجليزية لها ، وكذلك نماذج لأعمال الأدباء الغربيين الفنيين عكسوا صورة الشرق فى إنتاجهم أمثال جوته وبيرون ، وأيضا ترجمات الرحالة الأوروبيين . ويبرز فى هذه الصدد دور السلسلة الشهيرة وقتذاك « مكتبة القراء » والتى كان لها دور بارز فى ترويج ونشر آداب الشرق ، كما يبرز أيضا دور المستعرب الروسى بوبديروف Boldirov (١٧٨٠ — ١٨٤٣) الذى يرجع إليه فضل تأليف كتاب « المختارات العربية » لنماذج القصص والشعر العربى القديم ، وهو الكتاب الذى يوليه كراتشكوفسكى أهمية خاصة إذ يشير إلى تأثيره على تطوير حركة الاستعراب فى روسيا خلال عشرينات وثلاثينات القرن الماضى (٤) . ومن الأحداث الثقافية المعروفة التى كان لها دورها فى التعريف بالثقافة العربية هناك ، اقتناء متحف آسيا فى بطرسبرج عام ١٨١٩ لمجموعة كبيرة من الوثائق والمخطوطات العربية ، والتى باتت محط أنظار المثقفين الروس . كذلك فقد ساعد على جذب الإهتمام بالثقافة العربية ظهور نصوص مترجمة للقرآن الكريم ، ولكتاب ألف ليلة



اغناطيوس كراتشكوفسكى

وليلة ، كان لها تأثير واضح على الأدب الروسى . وقد ظهر أول نص كامل للقرآن بالروسية فى بطرسبرج عام ١٧٨٧ ، تلاه عده ترجمات أخرى نقلا عن اللغتين الفرنسية والإنجليزية ، أدقها ترجمة فيريفكين Virivkin (١٧٤١ — ١٨٠١) عضو الأكاديمية العلمية الروسية والكاتب المسرحى ، صدرت عام ١٧٩٠ نقلا عن ترجمة فرنسية . وحملت المضامين الأسطورية فى كتابات ألف ليلة وليلة تأثيراتها على الرؤى الأدبية ، كما نبه لذلك الناقد السوفيتى جيرمونسكى (٥) . كان من نتيجة هذا ، أن فتح عدد من الأدباء الروس خطوطهم على منابع الثقافية العربية . فالشاعر الروسى الشهير الكسندربوشكينى A-Pouchkine (١٧٩٩ — ١٨٣٧) انعكست فى أشعاره تجليات اللغة القرآنية والأساطير العربية ، ومثلت مصدرا أساسياً لأشعاره . والتقت قصائد

الشاعر ميخائيل ليرمنتوف M-Lermontov (١٨١١ ــ ١٨٤١) عن القوقاز بالقصائد المستوحاه من الشرق العربى ، من خلال مسلمى القوقاز الذين عايشهم وتعرف من خلالهم على ملامح الثقافة العربية الإسلامية (٦)٠ .

فى مقابل ، جبد وتأثير جوركى ، وتشيكوف ، وتولستوى ، ودوستويفسكى واضحا فى كتابات أدباء عرب معاصرين ، وهوما يؤكد علاقات التبادل بين الأدبين العربى والروسى وثقافتيهما ، وهى علاقات غذّتها الرحلات التى قام بها منذ قرون رحالة روس ، يقف جريجوريف Grigoriev ، وجاكوفليف jackkoflev ، وبارسكى Payske ، ونوروف Norov على رأسهم إلى المنطقة العربية(٧) .

عبر هذا المناخ ، يبرزاسم اغناطيوس كراتشكوفسكى I-Kratchkovski لا معا فى تاريخ حركة الإستعراب الحديثة فى الإتحاد السوفيتى ، بما قدم من أبحاث عديدة ، وحققت من مخطوطات عربية ، وأعد جيلا من الباحثين المستعربين على مدى أكثر من خمسة وأربعين عاما من نشاطة الاكاديمى والعلمى ، وهو ما دعا هيئة اليونسكو ومراكز الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى إلى الإحتفال هذه الأيام بالذكرى المئوية الأولى لميلاده .

ولد فى السادس عشر من مارس عام ١٨٨٣ بمدينة فيلنيوس عاصمة جمهورية ليتوانيا الإشتراكية ، والتى كانت تحمل سابقا إسم فيلنو ، وكان أبوه جوليان كراتشكوفسكى يعمل مديراً لمعهد المعلمين بها . فى الفترة ما بين ١٨٨٥ ــ ١٨٨٨ انتقل مع أبيه إلى طشقند بوسط آسيا حين انتدب مديرا للمدرسة الإكليريكية ثم رئيسا لمفتشى المدارس الإبتدائية هناك ، وتمكن من تعلم اللغة الأوزبكية . بعدها أعيد أبوه إلى فيلنيوس مديراللمكتبة العامة ورئيسا للجنة الأثار ، واستقر فيها حتى وفاته عام١٩٠٣ . عن هذه الفترة يقول كراتشكوفسكى : لقد كنت فى صغرى ضعيف البنية عرضة للأمراض ، فعشت إلى جانب أمى حتى عام ١٨٩٣ فى أرض لنا بولاية فيلنو ، أقضى وقتى فى مكتبة جمعها جدّى ، وزاد عليها والدى (ذهبت بها الحرب الكبرى سنة ١٩١٥) ، وعكفت على القراءة لكونى أصغر أولاد أبى وأمى ، لذلك نشأت بعيداً عن العشير والاتراب ، وربما صار هذا سببا لحبى الوحدة وسوء الظن بالعالم والسويداء التى تعذبنى حتى الآن (٨) .

فى عام ١٨٩٣ دخل المدرسة الثانوية فى فيلنو ، وقرأ فى مكتبتها بعضا من أعمال المستشرقين ، وتخرج منها عام ١٩٠١ ليلتحق بكلية اللغات الشرقية بجامعة بطرسبرج

(جامعة لينينجراد الآن) ، وكانت وقتذاك تضم عدداً من المستشرقين منهم فون روزين Rosen ، وبارتولد Barthold ، وتوراييف Toraev ، ومياد نيكوف ، وقبلهم العالم الأزهرى محمد عياد الطنطاوى . وظل فى الكلية أربع سنوات ، درس خلالها اللغات الفارسية والتركية والعبرية والحبشية القديمة على توراييف ، وتاريخ الشرق الإسلامى على بارتولد ، والعربية على ميادنيكوف ، وقرأ القرآن كاملا وهو فى السنة الثانية ، وتخرج عام ١٩٠٥ بدرجة الإمتياز مع استحقاقه لميدالية ذهبية فى مسابقة أحسن مؤلفات الطلاب عن بحث له بعنوان : أدارة الخليفة المهدى ، وقد نوقش أمام لجنة رأسها عضو المجمع العلمى فاسيلى بار تولد V-Barthold (١٨٦٩ — ١٩٣٠) . ويذكر كراتشكوفسكى أنه درس فقة اللغة العربية وآدابها فى هذه المرحلة على يدى استاذين من كبار المستعربيين هما : الكسندر شميدت A-Schmidt (١٨٧١ — ١٩٣٩) ، ونيقولاى ميادنيكوف N.Meadnikov (١٨٥٥ — ١٩١٨) . أولهما هو الذى أضاف إلى المكتبة الروسية رسالة علمية عن العالم المصرى الصوفى عبد الوهاب الشعرانى ، وقام بتأسيس الدراسات المنتظمة فى بحث المخطوطات العربية ووضعها بجامعة طشقند .

أما الثانى ، فقد جمع وترجم وشرح كل أخبار رجال التاريخ والجغرافيا العربية القديمة عن فلسطين ، وأخرجها فى كتاب من أربعة أجزاء كما ألف كتابا ضمنه الأفعال العربية على نظام الجداول .

على أن أكبر الأساتذة الذين تتلمذ عليهم كراتشكوفسكى كان فكتوررمانوفتش روزن V-R-Rosen الذى شغل منصب عضو بالمجمع العلمى الروسى ، وكان من مرشدى كراتشكوفسكى فى المرحلة النهائية من دراساته ، واستمر يعاونه بعد ذلك حتى وفاته . كان روزن عميدا للكلية ، وواحدا من كبار المستعربين فى روسيا وقتذاك ، حيث اشترك فى ترجمة كتاب تاريخ الرسل والملوك للطبرى ، وصنف ثلاثة مجلدات عن المخطوطات العربية فى بطرسبرج ، ونشر جزءا من تاريخ يحيى الأنطاكى ، كما انه أسس أول مجلة استشراقية فى روسيا ، وكانت تعرف باسم النشرة ، أصدرها للقسم الشرقى التابع للجمعية الأثرية الروسية فى بطرسبرج .

ويعد كراتشكوفسكى من أحب تلامذة روزن إليه ، وقد ظل يدرس ثلاث سنوات دون انقطاع على أستاذه فى مسكنه بالجزيرة التى تتوسط نهر النيفا بمدينة بطرسبرج ، حيث كانا يقضيان الليل معا يطالعان أشعار الأخطل والمتنبى ، وكتب النحو العربى القديمة .

وقد تمكن روزن من توجيه تلميذه الموهوب نحو التعميق فى البحث ، وعلمه إدراك روعة الشعر العربى القديم ، وبعث فى نفسه حب الأدب العربى ، ولهذا كانت صدمته كبيرة حين توفى عام ١٩٠٨ .

حين تخرج كراتشكوفسكى ، استبقته الكلية لإعداده للقيام بمهمة التدريس بها ، وكان عليه أن يحدد موضوعات للبحث الذى سينال به درجة الماجستير ، فاختار الشاعر العربى ابى الفرج الوأواء الدمشقى . وفى عام ١٩٠٨ أوفدته وزارة المعارف وجامعة بطرسبرج فى بعثة علمية إلى سوريا ومصر لمدة عامين ، لتعلم العامية ، والتعرف على الأدب العربى الحديث ، والإطلاع على المخطوطات الموجودة هناك . طاف كراتشكوفسكى فى سوريا ولبنان وفلسطين ومصر ، وتردد على المكتبة الشرقية ومكتبة بطريرك أنطاكية جريجوريوس الحداد ببيروت ، والمكتبة الظاهرية بدمشق ، والمارونية بحلب ، والخالدية بالقدس ، والخديوية (دار الكتب المصرية الآن) بالقاهرة ، ومكتبة البلدية بالاسكندرية . ولقى عددا من الأدباء منهم أمين الريحانى ، ومحمد كرد على ، وجرجى زيدان ، وكرس جزءا من جهده لدارسة اللغة الدارجة ، وواظب على حضور دروس أنطون صالحا نى ولويس شيخو فى الجامعة البسوعية للقديس يوسف ببيروت ، واكتشف بالمصادفة مجموعة كاملة من المعاجم العربية لدى معلم لبنانى ضرير ، ولقى كلثوم عودة فى الناصرة ، وقد سافرت بعدها إلى روسيا وعملت فى مجال الإستعراب ، ونشر مقطوعات شعرية عربية فى مجلة ، « الأقلام » بحيفا ، وكان يوقعها باسم « الغريب الروسى » وتردد على مدرسة الجمعية الفلسطينية الروسية فى بسكنتا ، والتى تخرج منها ميخائيل نعيمة قبل سنوات ، ليغادرها إلى روسيا طالبا فى مدرسة بولتافا الدينية ، وساومه النساخون والخطاطون فى المكتبة الخديويه بالقاهرة ، ظنا منهم انه ينافسهم فى لقمة العيش .

غير أن غرامه بالمخطوطات كان دائما يجتذبه إلى دراستها ، وخاصة اهتمامه بالحصول على مخطوطة الشاعر الوأواء ، والتى كانت موضوع رسالته . فى سوريا ولبنان لم يعثر عليها ، فقرر السفر إلى القاهرة ليجدها فى المكتبة الخديوية ، ويجد مخطوطة أخرى بعنوان « رسالة الملائكة » لأبى العلاء المعرى فى مكتبة الأزهر ، فيأخذها معه عند عودته لروسيا ، مكملا بناءها النصى منذ اكتشافها فى يناير ١٩١٠ حتى عام ١٩١٦ ، ثم يترجمها ويضع عليها شروحا وتعليقات ، لتقوم بنشرها أكاديميه العلوم بلينىنجراد عام ١٩٣٢ ، بعد أن عاش كراتشكوفسكى مع صاحبها قرابة العشرين عام ، يقول عنها :

« الحقيقة أن هذه الرسالة كانت بالنسبة لى أعظم وسام شرف . فقد رأيت أن هذا المؤلف الذى شغلت له مدة عشرين عام ، وعشت معه كأنما هو واحد من أفراد أسرتى قد احتل مكانا جديرا به فى ميدان الحياة والعلم معا » (٩) .

أنجز كراتشكوفسكى أطلاعاته فى القاهرة ، وسافر إلى الإسكندرية « مدينة البورصة والقطن » ، وقبل موعد سفره بيوم واحد ، وبعد أن تسلم تذكره السفر بالباخرة ، عثر على مخطوط يضم أشعار سلامة بن جندل » ، : وبنشوة مضطردة أخذت أبحث سطرا بعد سطر ، وشعرت بانفعال أن الحظ قد أتاح لى العثور على كشف علمى . أستطيع أن أرمى بعيد بهذا الإكتشاف » (١٠) .

وعاد كراتشكوفسكى إلى روسيا ليعمل مديرا لمكتبة قسم اللغات فى جامعة بطرسبرج ، فمعيدا للقسم العربى بها . وسافر مرة أخرى إلى القاهرة وقضى فيها شهرى مارس وابرايل عام ١٩١٠ ، ممثلا روسيا فى المؤتمر الأثرى الدولى الذى عقد بها ، ثم رحل إلى ليبزح وهالة وليدن لدراسة بعض المخطوطات فى مكتباتها عام ١٩١٤ . وفى العام التالى ، كانت رسالته عن الوأواء الدمشقى قد تمت وناقشها ، ليعين عضوا بهيئة التدريس فى قسم اللغات الشرقية ، ويحاضر فى الأدب العربى ، والنحو ، والقرآن الكريم ، واللهجات العربية ، والعروض ، وتاريخ وجغرافيا وفلسفة العرب ، وليشرف بجانب عمله على مخطوطات المتحف الآسيوى ، الذى نقل إليه فى يوم من أيام الشتاء الباردة عام ١٩١٩ أربعين مخطوطة على زحافة ، قادها أمامه عبر شوارع بتروجراد بعد هذا ، تزوج من خبيرة الكتابات والنقوش الإسلامية فيراكراتشكوفسكايا . V Krachkovskaya ، وعهدت اليه الحكومة السوفيتية بالاشراف على الكلية الشرقية التى أنشاتها فى موسكو ، ثم أشرف على القسم الشرقى بجامعة لينتجراد . وفى عام ١٩٢١ ، انتخب عضوا بأكاديمية العلوم بلينجراد خلفا لأستاذه روزين ، وعضوا فى جمعية المستشرقين ، وفى المجمع العلمى العربى بدمشق عام ١٩٢٣ وكان بذلك أول روسى ينتخبه العرب لعضوية مجمع عربى ، لتتالى بعدها عضويته فى المجمع العلمى الأيرانى ، والجمعية الألمانية للمستشرقين ، ومجمع العلوم البولندى ، والجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا وإيرلندا ومجمع العلوم الفلمنكى ، والمعهد الآسيوى بنيويورك .

وأثناء الحرب العالمية الثانية ، كلفته هيئة رئاسة أكاديمية العلوم السوفيتية برعاية كل المؤسسات العلمية التابعة لها فى مدينة لينتجراد ، وأنجز خلالها القاموس العربى الروسى بالاشتراك مع زميله بارانوف ، وصدرت أجزاؤه الأولى وقتها . وتقدير العمله فى الحفاظ

على المؤسسات الثقافية خلال حصار ليننجراد منحته الحكومة السوفيتية أعلى أوسمتها « وسام لينين » ، وتم منحه وسام لينين الثانى تقديرا لإسهامه فى تطوير الإستعراب..

وفى ١٤ يناير ١٩٥١ مات كراتشكوفسكى ، وشيع جثمانه إلى مقبره فولكوفو بمدينة ليننجراد ليدفن جوار الشيخ محمد عياد الطنطاوى ، وينقش على جدران مقبرته شطر من بيت شعرى كتب بالخط الكوفى لصديقه العربى أبى العتاهية : « الموت باب وكل الناس داخله » .

عاش كراتشكوفكى طيلة حياته عاشقا للمخطوطات العربية . دائما كانت تتراءى له كائنات حية تحس وتشعر وتنفعل .. تخاطبه وتحاوره .. تصرخ فيه حينا وتهمس له فى أحيان .. تعترف تارة له بجميله ، وتارة أخرى تعاتبه ، وثالثة تستنجد به لينقذها ويبعث فيها الحياة .. المخطوطات تحيطنى . وفى ليالى السهاد ووقت المرض حين تصيب الحمى رأسى ، وحين لايستطيع عقلى أن يتحكم فى أفكارى ، فى كل هذه الأوقات تحتشد المخطوطات حولى بتواضع كأنما هى خائفة تقترب منى على استحياء فأسمع فى رفرفتها أصواتها هادئه تنادينى : ألم تنسنا ؟ ألن تبتعد عنا ؟ أتذكر كيف أعدتنا إلى الحياة ؟ وكيف أنك دققت النظر باهتمام فى سطورنا البالية المطموسة ؟ وكيف أنك فتحت معانى تلك السطور رويدا رويدا ؟ وكيف دققت النظر أيضا فى تلك الخطوط التى كتبت بسرعة أو بصورة غير جذابة . وكيف أنك عرفت منها قصة حياتنا فجأة ، فى الوقت الذى كان يلفح ظهرك فيه برد خفيف يثير الانفعال ؟ وعندما كان يلمع أحد الأسماء فى عينيك ، فإن ذلك كان يعطينا مكانا فى الحياة الماضية ، وها نحن من جديد قد استعدنا الحياة إلى الأبد ، وقد كنا من قبل مطروحين تحت الأرض أو فى الصناديق المنسية مئات الأعوام » (١١) .

لقد أحب المخطوطات بكل عصب فيه ، ذلك : « أن الإشتغال بدراسة المخطوطات يحمل فى ثناياه السرور والحزن معا ، شأنه فى ذلك شأن أى شيىء فى الحياة . إلا أن المخطوطات غيورة : فهى تطمع دائما فى أن تستحوذ على كل اهتمام الإنسان . وعندئذ فقط ، تعرض أسرارها وتكشف عن روحها وروح أولئك الناس الذين كانت مرتبطة بهم . أما للمتطلع العابر فأنها تظل خرساء لاتنبيء عن شيىء . وهى كأزهار (الست المستحية) ، تقفل أوراقها عندما تلمس بدون حذر . وهى لا تفضى بشيىء إلى من يتطلع إليها بنظرة موحشة ملولة ، وهو بالتالى لايرى أى شيىء فيها ، اللهم إلا تلك السطور المتشابهة غير الواضحة ، التى تكون عادة على ورق ردىء رخيص يحتويها جلد

بال ممزق . ولكن المتخصص فى دراسة المخطوطات ، تظهر له أفراح الأعياد أيضا ساعة يتلألأ أمامه أى اكتشاف يلمع فى البداية كشرارة صغيرة . بل يظل المتخصص خائفا من أن يكتشف أن هذه الشرارة ليست إلا خداع بصر . ثم يغمر الإكتشاف كل شيىء بشعاعه الساطع ، وعندها لايبقى هناك مجال للشك أو التردد » (١٢) .

ويتصدى كراتشكوفسكى موضحا رسالة المخطوطات وقيمتها فى حياة الناس بقوله : « إن المخطوطات تقرب بين الناس . والتعرف بها يشبه الغوص فى أعماق الطبيعة أو فهم الفن وتمثله . وهى بهذا توسع أفق الإنسان ، وتشرّف كل حياته ، وتجعل منه عضوا فى الحركة الإنسانية العظمية .. إن المخطوطات يجب أن تكون ثروة لكل الناس الذين يفهمونها ، ويجب أن تكون مفتوحة لكل العلماء » . (١٣)

ثمة مأخذ هنا نقف عنده ، ونحسبه يؤثر فى نجاحة العمل التحقيقى الذى قدمه كراتشكوفسكى ، رغم عشقه الكبير للمخطوطات ، ورغم الجهد الملحوظ الذى قام به نحوها . ذلك أن الرجوع فى تحقيق أى مخطوط إنما يكون بالرجوع إلى أصله لا إلى صورة منسوخة منه ، مهما كان من تطابق هذه النسخة للمخطوط ، وإن (زدنا) بلزوم استقصاء أصول المخطوطات حيثما وجدت ، وهو مالم يفعله كراتشكوفسكى فى أغلب أعماله التحقيقية ، حيث أكتفى منها بصور منسوخة ، مغفلا بذلك مبدأ أساسيا فى منهج تحقيق النصوص . ففى تحقيقه لمخطوط الإدريسى ، يعترف : ان مخطوطنا هذا ليس بخط المؤلف (الإدريسى) ولكنه ، بناء على الوقت الذى كتب فيه ، يمكن أن يكون نسخة من المخطوط الأصلى للإدريسى . وعبر الأيادى الكثيرة فى افريقيا وآسيا وأوربا تنقّل هذا المخطوط حتى جاء إلينا » (١٤) . ويؤكد اعترافه بقوله عن مخطوط آخر ، أنه : « صفحات مكتوبة بخطوط يد جميلة ، ولكنها باردة لاروح فيها ، خطوط يد للنساخين المحترفين » (١٥) .

إن عملية التحقيق صعبة ومحفوفة بأخطار ومزالق منهجية وفنية كثيرة ، من حيث كونها تثبت من استقصاء أصول المخطوط ، وإخضاعه للفحص والدرس والتمحيص والتحليل والمقارنة والتنوير . وهى لايمكن بحال أن تقتصر على دراسة شخصية للمؤلف أو وصف هندسى للمخطوط ، أو مجرد « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » بواسطة « الإجتهاد فى نشرها وجعلها مطابقة لحقيقتها كما وضعها صاحبها ومؤلفها من حيث الخط واللفظ والمعنى » على ما يقول المحقق العراقى الكبير مصطفى جواد . إذهى

بهذا لاتسهم فى مصداقية النص ، ولا تعيد تركيب الفسيفساء المتناثرة لموروث هذا العمل ، ومن ثم لاتبوح برؤية ورصد خصوصيته .

إن المخطوطات تمثل بحق طبقات الذاكرة المتراصة لكل أمة ، وإعادة الإعتبار والتفجير لمكونات هذه الذاكرة ، يمثل سلاحا أساسيا للفهم والرؤية ، وعملا من أعمال الإبداع ، وكشفالنقاط البدء والتطوير ، ومعاينة لغنى استمرارية الشخصية القومية ، شريطة أن يتم ذلك بمنهجية صائبة . ولعل هذا المأخذ الذى أخذناه على كراتشكوفسكى هو مادعا المستشرق السوفيتى بوريس زاخودير B .zakhoder إلى القول بأنه : « ليس فى ترجمة كراتشكوفسكى ولافى عمله مايميزه عن غيره أو يسترعى النظر إليه » (١٦) .

ومؤلفات كراتشكوفكى وأعماله كثيرة ومتعددة ، تبلغ مايقرب من أربعائة وخمسين مؤلفا ، وتحوى كل ألوان وفنون الإستعراب ، بما يدل على اتساع دائرة معارفه واهتماماته ، مابين التصنيف والترجمة والنقد والفهرسة ، قدمها باللغات الروسية والفرنسية والألمانية والعربية . وكان على إلمام بتطور الثقافة العربية وآدابها . وإليه يعود فضل اكتشاف العديد من آثارها ، من خلال بحثه فى المخطوطات العربية القديمة من مجموعات المخطوطات الروسية والعربية والألمانية والأسبانية والإيطالية . وكان له فضل السبق فى جعل الأدب العربى الحديث موضع بحث علمى وتناول نقدى فى الإتحاد السوفيتى ، كما اهتم بدرس المصادر والمراجع العربية التى لها علاقة مباشرة بتاريخ شعوب الأتحاد السوفيتى . فقد وضع خطة مفصلة لبحث ونشر مجموعة كاملة من هذه المراجع باللغة العربية ، وكان تقديره لمساهمة العرب فى تاريخ الحضارة الإنسانية تقديرا عاليا .

ويمكن القول أن دراسة الأدب العربى القديم تمثل لب اهتمامه ، ولهذا نجد أن أبحاثه الأولى اتجهت نحو دراسة أبى العتاهية ، وأبى العلاء المعرى ، والمتنبى ، وأبى دهبل الحجمى ، وأبى الفرج الوأواء الدمشقى ، واستمر فى دراساته عن مخطوطات مكتبة البلدية بالاسكندرية ، التى ذكر فيها ديوان الشاعر السورى عمر بن مسعودى بن عمر الحلبى الكنانى الشهير بالمحّار ، وحقق النص العربى لبعض قصائده .

ولاشك أن له فضل الكشف عن مخطوطات لم تعرف قبلا وخاصة ما كان منها بخط مؤلفها ، مثل مخطوطة ديوان الأمير السورى أسامة بن منقذ ، المعروف بأسم « كتاب المنازل والديار » .

وكتب كذلك عن تاريخ الشعراء العرب فى الأندلس ، وراجع الترجمة التى قدمها تلميذه سالبى N . salby لألف ليلة وليلة ، وطبع النص العربى لرسالة الغفران للمعرى ،

وكتاب البديع لابن المعتز ، وترجم القرآن الكريم إلى اللغة الروسية .

وتعرض للأدب العربى الحديث ، فتناول أعمال جرجى زيدان ، وطه حسين ، وأحمد (باشا) تيمور وولديه محمد ومحمود ، وتوفيق الحكيم ، وناصيف اليازجى ، ومحمود سامى البارودى والزهاوى ، ومى والرصافى ، وحافظ ابراهيم ، وقاسم أمين ، ومحمد المهدى الجواهرى ، وخصص بابا فى كتابه « أدب العرب فى القرن العشرين » لأدباء المهجر كميخائيل نعيمة ، وجبران ، وأمين الريحانى ، ونسيب عريضة .

على أن ثمة مأخذ آخر يلزم التنويه به هنا ونحن بصدد استعراض مؤلفات وأعمال كراتشكوفسكى . فأى باحث يستطيع أن يستوفى الحديث عن « الشعر العربى » فى بحث صغير ، مستمدا أحكامه من أمثله محدودة ؟ (١٧) . وهل فى الإمكان لبحث أن يكون لبحث « الحضارة العربية فى أسبانيا » قوام واضح جلى فى مجال ضيق ؟ (١٨) .

ان اختيار مثل هذه الموضوعات عبر هذا الحيز الضيق يفرض على الكاتب أن يلتزم بملاحظات قليلة ، وقد تكون هذه الملاحظات سطحية لأن الأبعاد التى يترواح فيها الفكر مديدة مرهقة ، ولذا نجد كراتشكوفسكى قد اكتفى فى بحثه عن « البديع عند العرب فى القرن التاسع » (١٩) ، والذى شغل ثمانى عشرة صفحة ، بتقييد ملاحظة واحدة دون الإفاضة لأن موضوع بحثه ممتد متشعب . وربما اتيح أن يوفق فى مثل هذا الموضوع ، وأن يخفق فى موضوع « أقدم تاريخ لقصة المجنون وليلى فى الأدب العربى » (٢٠) ، لأن الموضوع الثانى لايغنى فيه التصور عن الاعتماد على الشواهد الكثيرة .

ولذلك كان كراتشكوفسكى موفقا حين تناول موضوعات جزئية ، كما يتديتبين مثلا من بحثه عن الشاعر عمر الكنانى ، وكان عمله مليئا بالفائدة المحققة حين جمع أعماله ، وان لم يلتزم بقاعدة تعقب مصادره ومراجعتها .

رغم هذه المآخذ ، لانستطيع إلا أن نقر لكراتشكوفسكى بفضله فى دفع حركة الاستعراب الحديثة بالاتحاد السوفيتى . ولعل الباحث العربى مفيد من الأعمال التى أنجزها فى تفاصيلها وخطتها العامة .

وتحية إليه فى عيد ميلاده المئوى .

د . محمد حافظ دياب

★ من أعمال كراتشكوفسكى :

تضمنت المجموعة الكاملة من مؤلفاته ، والتى صدرت بعد وفاته ، ستة مجلدات : بعنوان « منتجات أبحاث كراتشكوفسكى » ، وتضم كافة الكتب والدراسات التى صدرت له من قبل منفصلة ، وتعطى عناوينها تصورا شاملا للموضوعات المتنوعة التى تناولها والقضايا التى تعرض لها .

ضم المجلد الأول الذى صدر عام ١٩٥٥ ، دراسة لعدد من المخطوطات العربية ، وأبحاث ومقالات عن الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى . وحوى المجلد الثانى (١٩٥٦) أبحاثه فى الأدب العربى القديم ، واشتمل الثالث (١٩٥٦) على أبحاثه فى الأدب العربى الحديث ، ومقالاته عن الصلات الأدبية بين العرب والروس . وتضمن الرابع (١٩٦٣) تاريخ الأدب الجغرافى العربى ، وقد نقله إلى العربية المفكر السودا نى صلاح الدين عثمان هاشم ، وراجعه المستعرب إيجور بليابيف ، وصدر عن منشورات الجامعة العربية عام ١٩٦٣ . وشمل المجلد الخامس (١٩٥٨) فصولاً عن تاريخ الدراسات العربية فى روسيا ، ومقالاته عن المستعربين الروس والأجانب . وتضمن المجلد السادس ترجمة ديوان « البديع » لابن المعتز ، ووصف للمخطوطات العربية الموجودة فى مكتبات ومتاحف الإتحاد السوفيتى .

ويمكن هنا أن نقدم ثبتا لمجموعة من أعماله وهى :

- إدارة الخليفة المهدى ، باللغة الروسيه ، كلية اللغات الشرقية ، ١٩٠٥ .
- شاعرية أبى العتاهية ، باللغة الروسية ، مجلة الشرق ، بتروجراد ، ١٩٠٦ .
- المتنبى والمعرى ، باللغة الروسية ، مجلة الشرق ، ١٩٠٩ .
- رسالة الملائكة للمعرى ، ترجمة للروسية ، ١٩١٠ .
- أثر الكتاب الروسى فى الأدب العربى المعاصر بالروسية ، مجلة الشرق ، ١٩١١ .
- سيرة أبى دهبل الجحمى ، بالروسية ، ١٩١٢ .
- مختارات عربية ، ترجمة للروسية ، ١٩١٢ .
- « ديوان الحماسة » للبحترى ، ترجمة للروسية ، ١٩١٢ .
- « الأخبار الطوال » للدينورى ، تحقيق ، ١٩١٢ .
- « ديوان أبى الفرج الوأواء الدمشقى » ، ليدن ، ١٩١٢ .

- وصف ديوان عمر المختار الكليبى فى مكتبة الأسكندرية ، مجلة الحوليات الشرقية ، ١٩١٦ .
- الخليل واللغة ، بالروسية ، ١٩١٦ .
- التعاويذ عند عرب الجنوب ، بالروسية ، ١٩١٧ .
- مجموعة مخطوطات من القرآن الأوزبنزكى ، نشرة مجمع العلوم ، ١٩١٧ .
- مخطوط جديد لديوان ذى الرمة بشرح الأصمعى ، ١٩١٨ .
- « فى اللإعراب » لأبى العلاء ، تحقيق ، ١٩١٨ .
- أمين الريحانى ـــ مؤلفات مختارة ، ترجمة وتعليق ، جزءان ، ١٩١٨ .
- أسامة بن منقذ ـــ معاصر أول غزوة صليبية ، دار الطبع والنشر والأدب العالمى ، بتروجراد وموسكو ، ١٩٢٢ .
- « كتاب البديع » لابن المعتز ، تحقيق وتفسير وتعليق ومقدمة بالفرنسية ، أو بسالا ، ١٩٢٥ .
- من القاهرة حتى مقبرة فولكوفو ـــ سيرة حياة وأعمال الشيخ محمد عياد الطنطاوى ، لينجراد ، ١٩٢٥ ، نقل إلى العربية ، ترجمة كلثوم عودة فاسيلييفا ، تحقيق عبد الحميد حسن ومحمد عبد الغنى حسن ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- القراءة العربية ، ليننجراد ، ١٩٢٦ .
- تاريخ الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى ، ليننجراد ، ١٩٢٧ ، نقل إلى العربية ، ترجمة ألبير قطان ، بغداد ، ١٩٤٧ .
- مع المخظوطات العربية ـــ صفحات الذكريات عن الكتب والناس ، ليبزيج ، ١٩٤٩ ، نقل إلى العربية ، ترجمة سامى الدهان ، دار التقدم ، موسكو ، غير موضح تاريخ النشر .
- ألف ليلة وليلة ، ترجمة للروسية بإشرافه ، ١٩٣٩ .
- دراسات فى تاريخ الأدب العربى ـــ منتخبات (١٩٢٤ ـــ ١٩٤٦) . ، نقل الى العربية ، ترجمة محمد المعصرانى ، وكلثوم عودة ، والنجفى ، أكاديمية العلوم فى الأتحاد السوفيتى ، معهد شعوب آسيا ، دار النشر « علم » ، موسكو ، ١٩٦٥ .

ه الهوامش :

(١) Schwab R . Làyìentalisme etl . Lànian sovietigue . in Revue du monde musulman . Vol . 14 . no . 26 . 1982 . pp . 531 - 532 .

(٢) Ibid , p . 535 .

(٣) مكارم أحمد الغمرى : مؤثرات شرقية فى الشعر الروسى ـــ اتجاهات عربية اسلامية فى إنتاج ميخائيل لير منتوف (١٨١٤ ـــ ١٨٤١) ، فى فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ابرايل / مايو /يونية ١٩٨٣ ، ص ٢٠٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص٢٠٨ ، نقلا عن :

ف . جير مونسكى : الأدب المقارن ، لينتجراد ، ١٩٧٩ ،ص ٣٤٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

(٦) المرجع السابق ، ص ص ٢٠٩ ـــ٢١٦ ، وانظر أيضا فى الفصل الخاص بليرمنتوف : د . مكارم الغمرى: الرواية الروسية فى القرن التاسع عشر ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨١ ، ص ٦٦ .

(٧) Schwab , op . cit ., p . 539 .

(٨) نجيب العقيقى : المستشرقون ، الجزء الثالث ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ٨٤ ، نقلا عن :

ترجمة كراتشكوفسكى بقلمه ، فى مجلة المجمع العلمى العربى ، الجزءان الثالث والرابع ، دمشق ، ١٩٢٧ .

(٩) مع المخطوطات العربية ـــ صفحات الذكريات عن الكتب والناس ، ترجمة سامى الدهان ، دار التقدم ، موسكو ، ص ٣١ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(١١) المرجع السابق ، ص ص ١٣٧ ـــ١٣٨ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٣٨ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٧

(١٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(١٦) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ، ص ٨٣ .

(١٧) اغنا طيوس كراتشكوفسكى : دراسات فى تاريخ الأدب العربى ـــ منتخبات ، دار النشر « علم » موسكو ١٩٦٥ ، ص ص ٣ ـــ٣٢ .

(١٨) المرجع السابق ،ص ص ٥٠ ـــ٨٣ .

(١٩) المرجع السابق ،ص ص ٣٢ ـــ٥٠ .

المرجع السابق ، ص ص ١٥٨ ـــ ٢٢٤ .

زواج الأرملة (*) بين التشريع اليهودى وتقاليد الشرق الادنى القديم « اليبوم הַיִּבּוּם »

بقلم

دكتور عبد الرازق أحمد قنديل

كلية اللغات والترجمة ـــ جامعة الأزهر

الزواج ظاهرة اجتماعية عرفتها المجتمعات الإنسانية منذ أقدم عصورها مهما اختلفت أوضاعها ، وكان خاضعا لما كانت عليه من أشكال ـــ رعوية كانت أم حضرية ـــ من تقاليد وقوانين وأعراف قد تصل إلى مرتبة الشرائع السماوية ، وقد يستمر الزواج وتنتهى الحياة بالزوجين دون ما يثير وضع أى منهما مشكلة من المشاكل التى قد توجد فى أى مجتمع كبر أم صغر . وقد يكون موت أحدهما مفجرا لظاهرة من الظواهر أو لتقليد من التقاليد يترتب عليه اثارة أوضاع ربما كان المجتمع الاسرى فى غنى عنها . وموت الزوج بصفة خاصة فى المجتمعات القديمة كان له آثاره المتعددة على مجتمع الاسرة وبالأخص على أرملته ، فقد ذكر بعض الباحثين فى تقاليد المجتمعات القديمة أن أرملة المتوفى كانت تخضع فى بعض المجتمعات للعديد من القيود المفروضة عليها رضيت أم أبت ، من هذه

(*) المقصود بالأرملة هنا تلك التى لم تنجب ولم يترك زوجها نسلا منها .

القيود الامتناع عن الكلام امتناعا تاما بعد وفاة زوجها لفترة قد تصل أحيانا إلى عام كامل طبقا لنظم هذا المجتمع الذى تعيش فيه هذه الأرملة (١) .

والمعاناة التى كانت تعيش فيها هذه الأرملة نتيجة للقيود المفروضة عليها لم تكن تنحصر فقط فى مجرد حزنها على فقد زوجها ، وامتناعها مرغمة أو راضية عن الكلام لفترة طويلة ، بل كانت تمتد تلك المعاناة إلى كيان الأرملة نفسها وآدميتها باعتبارها مخلوقة وانسانه وهبها الله سبحانه وتعالى الحياة مثلها تماما مثل أى إنسان آخر ، لها ماله ، وعليها ماعليه طبقا لعرف أو قانون أو شريعة سائدة فى مجتمعها .

وفى مجتمع الشرق الأدنى القديم عاشت الأرملة متقلبة بين العديد من القوانين والشرائع المتفاوته حتى كانت آخر تلك الشرائع وهى الشريعة الاسلامية فأنصفتها ومنحتها حقوقا لم تعرفها من قبل ، وكرمتها ورفعت من شأنها بعد أن كانت قبل ذلك ليست أكثر من جزء من ممتلكات الزوج يُوَرَّث كما يُوَرَّث أى شىء من تركته بعد وفاته . والغريب فى الأمر أنها كانت تورث لمن يسرع فى الاستحواذ عليها صغر أم كبر من أفراد الاسرة ، بل يتعدى الأمر أحيانا إلى أن يكون ذلك الوارث أحد أقرباء (٢) الزوج المتوفى لأنه أسرع قبل غيره إلى الأرملة فأخذها ، فأصبحت من حقه ، وله حرية التصرف فيها .

ولعل أغرب وضع للأرملة وما أثير حولها من قضايا وخلافات هو وضعها فى القوانين الدينية اليهودية ، وتفسير حاخامات اليهود لتلك القوانين خاصة ما يتعلق منها بالأرملة التى لم تنجب لزوجها المتوفى بنين أو بنات ، إذ أن الأرملة التى انجبت لزوجها أطفالا أصبحت بذلك عضوا أساسيا فى مجتمع الأسرة (٣) طبقا لما تقضى به القوانين

---

(١) جميس فريزر : الفلكلور فى العهد القديم . ترجمة د . نبيلة ابراهيم مراجعة د . حسن ظاظا . الجزء الثانى ص ١٢٠ — ١٢١ — الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ .

هناك امثلة عديدة لمثل هذه الامور فى العهد القديم مثل لبس ملابس خاصة للترمل (تك ٣٥ : ١٤) كما تمنع المرأة من الدهان بالزيت فى فترة الترمل (صم ٢ ١٤ : ٢) . انظر :

לכסיקון מקראי , ערך משפחה .

(٢) تفسير ابن السعود : ج ١ ص ٤٩٨ — ص٢٩٩ .دار العصور للطبع والنشر . مصر ١٩٢٨ م .

(٣) مازال موقف الزوجة التى لم تنجب فى مجتمعاتنا حتى الآن ضعيفا فى اسرة زوجها . وتتعرض الزوجة بسبب ذلك للانفصال عن زوجها أحيانا .

الدينية التي تقول بان الزواج يحول البنت من عائلتها إلى عائلة زوجها مادام لها أطفال منه (١) . فاذا لم تنجب هذه الأرملة فإن الوضع بالنسبة لها يختلف عن مثيلتها التي لها ابناء ومن هنا كان للاولى مسمى خاص بها طبقا لما ورد فى القوانين اليهودية حيث تسمى بالعبرية יְבָמָה « يبِأماَ » وتطلق هذه اللفظة على زوجة الاخ المتوفى ولم تنجب حسب ما جاء فى العهد القديم (٢) والمصادر العبرية الأخرى (٣) . ولفظة יְבָמָה . مشتقة . من الفعل العبرى المضعف العين יִבֵּם . وهو فعل متعدى من وزن פִּעֵל الذى يقابل مثيله فى العربية فَعَّل ، ويفيد معنى تزوج من أرملة أخيه المتوفى الذى لم يترك نسلا منها كما تنص على ذلك المصادر الدينية اليهودية (٤) .

ومع أن قانون الييوم لم يرد صراحه الا فى سفر التثنية (٢٥ : ٥ — ١٠) الا أن قصة يهودا وثامار الورادة فى سفر التكوين (٣٨) تعتبر الصورة الأولى لهذا التشريع اليهودى ، وان مانص عليه قانون التثنية لم يكن سوى عادة متبعة فى اسرائيل مع تعديلات أو تحديدات لم ترد فى قصة يهودا وثامار اذ أن القصة تحكى الزام الأب باتمام زواج « ثامار » من « شيلة » وهو الأخ الأصغر لزوجها « أونان » المتوفى ولم يترك نسلا . الا أننا نفهم من القصة ان الأب قد تظاهر باتمام هذا الزواج ولكنه كان يضمر عكس ذلك خوفا من أن يموت شيلة كما مات اونان من قبل لأن « ثامار » قد ترملت مرتين ، ولهذا كره يهوذا أن يزوج ابنه منها ، فهى فى نظره امرأة קַטְלָנִית أى مدمرة ، وتلك لفظة تطلق على المرأة التي تترمل مرتين أى التى يموت زوجاها الأول

---

(١) stanley A . cook . The laws of Moses and the Code of Hamorabi . P . 95 . London 1903 .

(٢) تث ٢٥ : ٧ .

(٣) אנציקלופדיה מקראית , אוצר הידיעות על המקרא , ערך יבום .

(٤) יבמות
. انظر أيضا : א. אבן שושן, המלון החדש , חלק 3 , ע" 930 .

والثانى . فيكره الزواج منها تشاؤما (١) وقد اوضح المفسرون موقف هذه المرأة من الزوج الثالث فقد ذكروا أنه على الرغم من احقيتها فى هذا الزوج الثالث طبقا لما ينص عليه قانون اليبوم ، الا أنها ليس لها أى حق لدى هذا الزوج الثالث (٢) .

فاذا كانت قصة التكوين قد أوصت ضمنا بالزام الأب بواجب اليبوم نحو أرملة ابنه ، الا أن ذلك لم ينص عليه صراحة فى التشريع فقد حدد هذا التشريع الاشخاص الذين يقع عليهم هذا الواجب وهم اخوة الزوج المتوفى على اختلاف بين فقهاء اليهود فى تحديد أى الاخوة يبدأ به . اما ما ورد فى سفر روث فقد تعدى ذلك إلى أقرب ولى (٣) للزوج ، غير ان البعض قد اعتقد أن ما جاء فى العهد القديم فى سفر روث قد منح الأرملة فرصة التخلص من هذا الزواج دون اخلال بنص التثنية وذلك عندما سمح لعُرفة بالعودة إلى أهلها ، وربما كان ذلك هو السائد فى تقاليد الشرق الادنى القديم فى ذلك الوقت ، يدل على ذلك ما جاء فى بعض المصادر العربية من أن المرأة فى الجاهلية إذا مات زوجها وبادرت بالعودة إلى بيت أهلها فإنها تستطيع بذلك أن تتخلص من عادة خلع الثوب

---

(١) אנציקלופדיה עברית ؛ لأ . . 368

وانظر فى ذلك ايضا אבן שושן . حيث ذكر أن تعبير קַטְלָנִית . تعبير حديث لم يستخدم فى عبرية العهد القديم ، وقصد به هذا المعنى .

(٢) שֻׁלחן ערוך ، لأ . 56 .

(٣) الوَلِىُّ لغة : المطر الذى يأتى بعد الوَسْمِىِّ ، والوسمى أول المطر من وسم الشىء وسماً أى اثَّر فيه بسِمَة وعلامة . والوَلْىُ أى القرب ومنه المولى أى الصاحب ، والحليف وابن العم ، والناصر والجار . والولاء : الموالون . يقال هؤلاء ولاء فلان . والولاء ايضا المعتَق وهو ان يكون ولاؤه لمعتقه كأنه يكون اولى فى الإرث من غيره إذا لم يكن للمعتق وارث نسب .

ويقابل الولى فى العبرية لفظة גּוֹאֵל . من الفعل العبرى גָּאַל . وهو فعل متعدى يفيد معنى حرر ، خلص (تك ٤٨ : ١٥ ، ارميا ٣١ : ١٠) وقد وردت ايضا بمعنى تزوج ارملة قريبه الذى مات ولم ينجب (روث ٣ : ١٣)גּוֹאֵלגּ׳אל تفيد معنى المنقذ أو المخلص (اشعيا ٥٩ : ٢٠ ، ايوب ١٩ : ٢٥) وتفيد ايضا معنى قريب النسب او احد الاقرباء ، وقد تأتى بمعنى المنتقم الذى يثأر لمقتل قريب ، أو المسيح المخلص فى الفكر الدينى اليهودى (روث ربا ٢) انظر فى ذلك :

١ ـــ احمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة . تحقيق عبد السلام هارون ، ج ٦ ص ١٤١ . دار احياء الكتب العربية ١٣٧١هـ .

٢ ـ אבן שושן , המלון החדש , ערך גואל .

٣ ـ יהודה גור , מלון עברי , ערך גואל .

عليها وامتلاكها إلا أنها فى بيت زوجها لا تستطيع إلا أن تكون تحت سيطرة حميها .

وعلى هذا يمكن القول بأن قانون اليبوم أو النص الخاص بزواج الأرملة التى تنجب لزوجها نسلا قد ورد صراحة فى سفر التثنية ، واشارة فى سفرى التكوين وروث دون ان يكون له نفس حدود وشروط نص التثنية . ويرجع بعض الباحثين سبب ذلك إلى أن الصورة الواردة فى التكوين اقرب الى ما كانت عليه القوانين البابلية والاشورية ، والتى كانت تسعى إلى الزام الاب بالزواج من أرملة ابنه اذا لم يكن للزوج المتوفى اخوة . غير ان التوراة لم تذكر ذلك صراحة (١) وهذا يدل على أن ما جاء فى التكوين سابق لتشريع التثنية . واقرب إلى ما كان سائدا فى تقاليد الشرق الأدنى القديم .

كيف يتم اليبوم ؟

فإذا أخذنا قانون التثنية منطلقا ومحددا لزواج الاخ من ارملة اخيه المتوفى ، وبحثنا فى هذا القانون نجد انه قد عين لنا شروطا لابد من توافرها لاتمام هذا الزواج ، هذه الشروط قد وضحت فى هذا القانون فى الفقرات من ٥ ــ ١٠ من التثنية (٢) ، ويلاحظ فيها بوضوح القيود الموضوعة على الارملة من ناحية وعلى اخوة الزوج المتوفى من ناحية اخرى والتى يجب توافرها ليتم الزواج والا فالخلع للاخ ولاحق للزوجة فى الاعتراض . والشروط المطلوبه هى :

أولا : ان يقيم الاخوة معا فى مسكن واحد .

ثانيا : عدم الانجاب من الزوج المتوفى . وبعبارة اخرى عدم ترك الزوج لنسل له قبل وفاته .

---

(١) אנציקלופדיה מקראית, מוסד ביאליק.

(٢) تث ٢٥ : ٥ ــ ٦ : « إذا سكن اخوة معاً ومات واحد منهم ، وليس له ابن فلا تصير امرأة الميت إلى خارج لرجل اجنبي . أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ويقوم لها بواجب اخى زوجها . والبكر الذى تلده يقوم باسم أخيه الميت لئلا يمحى اسمه من اسرائيل » .

ثالثا : ضرورة زواج احد الاخوة من ارملة اخيه المتوفى ، وتعاقب ذلك حتى الأخ الاصغر .

تلك هى الشروط التى حددها القانون . وسمح للارملة واخوة الزوج المتوفى بالتحرك فى حدودها وليس لأى منهم أى حق فى مخالفة ذلك أو التخاذل فى سبيل اتمام هذا الواجب الدينى الذى عينة القانون . فاذا أخل أى منهم فقد عين له القانون ايضا اجراءات معينة تتخذ ضده (١) . ويعاقب بموجبها .

ونحن اذا تتبعنا مانص عليه التشريع أو القانون اليهودى خاصاً بهذا الزواج وجدنا ان فقهاء اليهود ومشرعيهم قد اختلفوا فى تفسيره ، فهناك من يرى التمسك بحرفيه ما جاء فيه ، وهناك من وسع الدائرة لتخرج عن نطاق الحرفية إلى الشمولية . فشرط الاقامة فى مسكن واحد قد فسره البعض على أن يكون الاخوة معا فى مسكن واحد (٢) ، معللين ذلك بان شرط الاقامة فى مسكن واحد ليس شرطا جامدا بل على العكس من ذلك فانه يساعد كلا من الاخ والارملة بعد ذلك على المعيشة معا إذا ماتمت اجراءات اليبوم حيث أن الاقامة المشتركة توثق الأواصر وتزيد من مسئولية كل منهما تجاه الآخر . اما الرأى الآخر فيقول أن الاقامة معا فى مسكن واحد شرط غير مقنع خاصة فى المجتمعات الرعوية الكثيرة التنقل من مكان إلى آخر إلا اذا كان المقصود السكنى فى مكان واحد وليس المسكن الواحد ، غيراننا نلاحظ ان شرط المسكن الواحد يتعارض مع ماجاء فى سفر روث من ناحية ، كما يتعارض ايضا من ناحية الاخوة اذ أننا نعلم ان الذى قام بواجب اليبوم لم يكن اخا له بل كان الولى الثانى ، كما أن هذا الشرط لم يكن معروفا فى تقاليد الشرق القديم . فالمرأة الجاهلية كان يكفى أن يسرع اليها الرجل ويلقى عليها ثوبة فتصبح تابعة ، ولو كان احد الاقرباء فى وجود الولى الاول .

---

(١) تث ٢٥ : ٧ ـــ ١٠ « وان لم يرض الرجل أن يأخذ امرأة اخيه تصعد إلى الباب إلى الشيوخ وتقول قد ابى اخو زوجى أن يقيم لأخيه اسما فى اسرائيل ، لم يشأ أن يقوم لى بواجب أخى الزوج . فيدعوه شيوخ مدينته ويتكلمون معه ... الخ » .

(٢) מקראות גדולות עם פ׳ רש״י דב׳ כה, ה־י.

وفيما يتعلق بالشرط الثانى وهو عدم انجاب الزوج المتوفى ابناء فاننا نلاحظ كذلك أن النص لم يحدد لنا ما إذا كان المقصود بالابن هنا الابن الذكر ام مطلق الاولاد ذكرانا كانوا ام اناثا . وكما اختلف فقهاء اليهود حول مسكن الاخوة ، اختلفوا كذلك حول نسل الميت وما إذا كان المقصود الابن الذكر ام مطلق البنين خاصة وان ماتدل عليه طقوس الحليصاه تنص على أن هذا جزاء من لم يرد اقامة نسل لاخيه المتوفى (١) .. والنسل يشمل الابناء من الجنسين .

ومعنى هذا أن واجب اليبوم لايتم اذا ما ترك المتوفى ابنا أو بنتا على السواء (٢) ، إذ أن جوهر اليبوم والهدف منه طبقا لنص التثنية هو إقامة نسل للميت عامة حتى لايمح اسمه من اسرائيل . وقد ذهب بعض شراح العهد القديم إلى أبعد من هذا فقالوا أن المقصود هنا ابن أو بنت أو ابن ابن أو بنت الابن أو ابن البنت أو بنت البنت (٣) . ويؤيد هذا الرأى ماورد فى التلمود من تضمين لغة الابن كل ذرية الميت (٤) ، كما أن نص العهد القديم قد ورد فيه ما يفيد أن الابن لغة تعنى النسل عامة ذكرانا كانوا أم اناثا (٥) .

فاذا انتقلنا إلى الشرط الثالث والاخير من شروط اليبوم نجد انه يتعلق بتخصيص اخوة المتوفى لاقامة نسل له من ارملته . ولم يشر القانون إلى ان احدا غير هؤلاء الاخوة له الحق فى ذلك . وهنا يمكن التساؤل : ما موقف روث من زواجها من بوعز كما جاء فى نص العهد القديم ؟ وهل يعتبر بوعز هنا قد قام بواجب اليبوم تجاهها طبقا لما ورد فى نص

---

(١) تث ٢٥ : ٦ ــ ١٠ والمقصود هنا هو اجراءات الحليصاه والحليصاه هى خلع نعل اخى الزوج المتوفى بعد أن يرفض الزواج من أرملة اخيه حيث تتقدم الارملة أمام الجميع وتخلع نعله ثم تبصق فى وجهه قائله هكذا يفعل بالرجل الذى لايبنى بيت اخيه ويعرف فى اسرائيل ببيت مخلوع النعل ولا مسئوليه عليه تجاه الارملة بعد ذلك . انظر فى ذلك :

(١) — לכסיקון מקראי, חלק ראשון, ע׳ 289.

(٢) — אוצר ישראל, חלק רביעי, ע״ 288 - 289.

(٢) — אנציקלופדיה עברית ערך יבום.

(٣) מקראות גדולות עם פ׳ רש״י.

(٤) بابا بترا ١٠٩ : ١ نقلا عن : מקראות גדולות עם פ׳ רש״י.

(٥) تك ٣ : ١٥ ــ ١٧ .

التثنية ؟ . من الواضح أن ظاهر النص هنا يوحى بأن بوعز قد تزوج من روث باعتباره الولى الثانى بعد أن رفض الولى الأول اقامة الزواج منها وبعد أن تمت نتيجة لهذا اجراءات الحليصاة أمام الشيوخ ، غير اننا نصطدم بأن نص التثنية لم يشر إلى الولى اطلاقا كواحد من الذين يقع عليهم اقامة واجب اليبوم بل حصر هذا الواجب فى نطاق الاخوة فقط ، فاذا وافقنا على قيام الولى بواجب اليبوم لم يكن هناك من نقد يوجه إلى قصة يهوذا وثامار فى الزام الاب بالقيام بهذا الواجب اذ انه يعتبر وليا كذلك ، كما أن هذا يتفق من ناحية أخرى مع ما ساد فى قوانين الشرق الأدنى القديم التى كانت تلزم الاب بذلك ، ويذكر بعض الباحثين أن عادة اليبوم المتبعة فى قصة روث سابقه لقانون اليبوم المتقيد باخى الميت طبقا لما ورد فى التثنية على ما فى ذلك من خلاف بين الباحثين سيأتى ذكره . ويضاف إلى ذلك أن عادة خلع النعل الواردة فى هذا القانون تعتبر تعبيرا عن احتقار أخى الميت الذى يرفض تنفيذ وصية اليبوم . والتى تشير بدورها الى الخلاص والفكاك ولذا فهى تنسب دون شك إلى فترة قديمة جداً (١) . ويبدو أن ما جاء فى سفر روث كان هو الاقرب إلى القوانين والاعراف السائدة فى الشرق الأدنى القديم قبل ذلك ، أو انه عودة اليها اذ اننا نعلم من القانون الاشورى أن الفتاة عقب زواجها تصبح عضوا كاملا وفعالا فى اسرة زوجها ، تشارك فى كافة مظاهر الحياة هناك ، فاذا ما مات الزوج فإن عليها أن تتزوج احد اخوته ، فإن لم يكن له اخوة فانها تتزوج أحد اقاربه (٢) . وهذا ما حدث بالفعل مع روث اذ تزوجت الولى الثانى وهو بوعز عقب اجراءات الحليصاة المطلوبة فى مثل هذه المواقف .

ويبدو أن قضية اليبوم كما وردت فى سفر روث قد شغلت الأذهان فترة من الزمن ، وتركز حديث الباحثين حول ايهما اقدم : قانون التثنية وما جاء به من تحديد وتخصيص اخوه الميت بالقيام باجراءات اليبوم ، أو ما جاء فى سفر روث الذى لم يظهر فيه أى تحديد بل اطلق هذا الواجب وجعله للقريب ؟ وتناول الباحثون السفر كله بالبحث والدراسة عسى أن يجدوا سندا او دليلا يستندون إليه فى ارائهم ، ولعل اقرب وافضل ما بحث هؤلاء فى السفر هو لغته ، وان هذه اللغة وماورد فيها من مصطلحات وتعبيرات انما تدل على أن زمن كتابة السفر يأتى بلا شك فى فترة ما بعد السبى البابلى ، اذ تتضمن لغة

---

(١) ש.ל. גורדון , חמש מגילות , תל־אביב , התש"י

(٢) Every day life in Babylon and Assyria by Georges Contenau . London . 1959 .

السفر خصائص وأساليب لغوية لم تكن موجودة فى اسفار ما قبل السبى مثل مصطلح :נָשָׂא אִשָּׁה والذى يعنى « تزوج او اتخذ له زوجة (١) . وهكذا . فهذا المصطلح كما يقول الباحثون لم تعرفه اسفار ما قبل السبى ، وكذلك ايضا الفعل . (١) ، תְּעַגֵּנָה وهو فعل جاء فى زمن الاستقبال من وزن נִפְעַל . مع ضمير المخاطبة ، ولم يتكرر ورود هذا الفعل فى العهد القديم (٣) . ومنها ايضا صيغة . הַשָּׁבָה حيث انها مركبة من أداة التعريف العبرية والتى تفيد معنى أداة الوصل אֲשֶׁר أذ أنها الحقت بصيغة اسم الفاعل مع الغائبة المفردة المؤنثة من الفعل المعتل العين שָׁב الذى يعنى عاد . رجع ، فيكون المعنى فى النص « التى عادت » ويذكر البعض أن وجود اداة التعريف كأداة وصل لا وجود له فى عبرية العهد القديم قبل السبى (٤) . ويعلل البعض الاخر سبب استخدام اداة التعريف هنا لتفيد معنى الوصل إنه من المحتمل ان يكون اليهود فى فترة السبى قد استعاروا هذا الاستخدام اللغوى من بعض اللهجات السامية السائدة فى العراق أو مجاورة له . ويستدلون على ذلك بإن هذا الاستخدام نفسه لم يكن غريبا على العربية الفصحى عند قدماء العرب ، إذ استخدموا « ال » فى الوصل فى بعض الشواهد الشعرية ، أو الاقوال المأثورة ، وان كان نحاة العرب قد عدوا هذا الاستخدام شاذا فى القياس والاستخدام (٥) .

---

(١) روث ١ : ٤ انظر فى ذلك : . Encyclopedia Biblica ; V . 4 London 1899 كما يلاحظ انه ورد فى سفر القضاة تعبير וַיִּשְׂאוּ נָשִׁים לְמִסְפָּרָם . (قضاه ٢١ : ٢٣) والمعنى « واتخذوا نساء حسب عددهم » ، الا ان الفعل هنا جاء بمعناه الحرفى الذى يعطى مفهوم خطفوهن او حملوهن . وليس بنفس المفهوم الذى ورد به فى سفر روث ويفيد الزواج كاملا . انظر فى ذلك גורדון مقدمة سفر روث .

(٢) روث ١ : ١٣ .

(٣) קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים אברהם אבן שושן , הוצאת קרית ספר בע״ם ירושלים.

ويلاحظ فى هذا السفر العديد من التعبيرات والمصطلحات التى تدل لغتها على زمن السفر وانه كأن متأخرا عن سفر التثنية .

F . Brown, S . R . Driver . Hebrew and English Lexicon of the Old Testament P . 209 . Oxford . (٤)

(٥) د . عبد المجيد عابدين : سفر ورث دارسة مقارنة . (محاضرات القيت على طلاب الدراسات العليا بمعهد اللغات الشرقية بآداب الاسكندرية) . وانظر للمؤلف : من اصول اللهجات العربية فى السودان . ص ١٠١ ، ص ١٠٢ ، ١٩٦١ م .

وإذا كان البعض قد اعتمد فى تحديد زمن السفر على لغته بالمقارنة بلغة الاسفار المتقدمة عليه ، فاننا نجد بعض الباحثين قد اعتمد على الاحداث التاريخية الواردة فى روث كدليل واضح على زمن كتابته فقد اعلن البعض أنه « لا يمكن الجزم بالوقت الذى دون فيه السفر ، أو بتحديد شخصية كاتبه ، ولكن نظرا لان داود قد ذكر فى ختامه فيستنتج أنه لايمكن أن يكون قد كتب قبل ايام داود ، ولهذا نسب بعضهم كتابته إلى صموئيل ، ونسبه البعض الآخر إلى حزقيا ، بينما قال آخرون بإن كاتبه هو عزرا » (١) . وان كان من الصعب الموافقة على الرأى الاخير القائل بان كاتب السفر هو عزرا استنادا إلى مضمون القصة كلها التى تكاد أن تكون مبنية اصلا على فكرة الزواج بالا جنبيات وتمجيد ذلك ، بينما كان عزرا اول الداعين إلى تحريم هذا الزواج حتى انه طلب من قومه تطليق الزوجات الاجنبيات الموجودات لديهم بالفعل .

فاذا سلمنا بتأخر زمن كتابة السفر إلى مابعد السبى البابلى ـــ استناد إلى المقاييس اللغوية والتاريخية ـــ فإن هذا يفجر لنا قضية اخرى كنا قد اشرنا اليها وهى قضية عدم الزواج بالا جنبيات باعتبارهن رمزا لغضب الله على بنى اسرائيل ، وإن منهن وثنيات يؤمن بتعدد الالهة وقد تزعم عزرا الدعوة إلى تلك القضية عقب العودة من السبى البابلى الامر الذى جعلنا نقطع بأن كاتب السفر لا يمكن أن يكون عزرا نفسه ، وعلى هذا فمن المحتمل ان يكون كاتب السفر واحد من المناهضين لدعوة عزرا الداعين إلى تبسيط الأمور الدينية وعدم تعقيدها خاصة وانهم عائدون من السبى وفى حاجة إلى جمع الشمل وتبسيط الامور امام اجيال من شبابهم ربما لم يعاصرا الحزم والتشدد فى تطبيق الشريعة ، بل أن الكثيرين منهم ربما نسوا ما تتطلب بعض أحكام تلك الشريعة من دقة ، وعلى سبيل المثال فان واجب اليبوم من الولى الثانى غير وارد فى نص التثنية الذى نسلم بناء على ما تقدم بانه الاقدم من روث فى هذه الحالة بل ويتعارض معه اذ ذلك محصور فقط فى اخوة الزوج المتوفى ولم يشر إلى الولى او القريب .

ولعل هذا التساهل او الدعوة إلى تبسيط الشرائع والبعد عن تعقيدها هو الذى حدا بالبعض إلى تفسير معنى الاخوة هنا على انها اخوة الجنس وليست اخوة النسب كما هو مفهوم من نص التثنية . وقياسا على هذا يمكن أن يفسر مسكن الاخوة فى هذا النص على

---

(١) قاموس الكتاب المقدس ص ٣٩١

انه سكن الجنس كله ، وبهذا المنطق يمكن ان نقول ان زواج الأرملة اليهودية التى لم تنجب بهذه الصورة يكاد يتطابق مع ما كان سائدا بين المجتمعات السامية القديمة التى تنظر إلى الأرملة على اعتبار أنها غنم اقتصادى لايجب التفريط فيه ، وهذا يؤكد كذلك ما يذهب إليه بعض الباحثين من ان اصالة التشريع فى العهد القديم غير متوفرة ، وإن الاعتماد الاساسى فى هذا التشريع كان على ما جاء فى القوانين والاعراف البابلية والاشورية السائدة من قبل (١) ، ومن دراسة احوال المرأة فى الجاهلية او فى القوانين للبابلية والاشورية نستطيع ان نقول بان المرأة فى تلك القوانين لم تكن سوى جزء من ممتلكات الزوج يرثها ابنه فإن لم يكن له ابن ورثها اخوه بل قد يمتد ذلك إلى حفيد الزوج المتوفى من زوجة اخرى وتجاوزت سنه عشر سنوات ، وكان هذا ينطبق على الأرملة ولو كان لها ابناء من الزوج الميت (٢) وأن كانوا يتخلصون من هذا الشرط اذا كان للارملة أب على قيد الحياة .

فاذا كانت هذه صورة المرأة فى القوانين البابلية والآشورية فاننا نجد صورة قريبة لها فى العصر الجاهلى السابق للاسلام حيث كانت الزوجة لاتعدو أن تكون واحدة من ممتلكات الزوج . فقد ورد فى النصوص العربية القديمة مايؤيد ذلك ، اذ لوحظ « أن النصوص العربية الجنوبية دعت الزوج بعلا ، اما الزوجة فدعتها » بعلت او « بعلة » ، ومعناها ان المرأة فى حيازة الزوج وملكة (٣). ومن هنا عوملت الزوجة عقب وفاة زوجها معاملة التركة وكان من حق الاخ أن يأخذ زوجة اخيه المتوفى وليس له ولد ، لأن الأخ فى هذه الحالة هو الوارث الشرعى لاخيه ، فهو يرث كذلك زوجة أخيه التى هى فى بعولته ، ويرث ابن الاخ هذا الحق عن ابيه (٤). وقد فصلت بعض المصادر فى

---

(١) ثروت انيس الاسيوطى : نظام الاسرة بين الاقتصاد والدين . الجماعات البدائية . بنو اسرائيل . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . القاهرة .

وانظر ايضا : stanly Cook . The Laws of Moses and The Code of Hamorabi p .5.

حيث جاء فيه ان المدقق يستطيع أن يعرف إلى أى حد كان التشريع الاسرائيلى مدين للتشريع البابلى دون خلاف على ذلك .. وان التأثير البابلى هو السمة المميزة فى التشريع الاسرائيلى .

(٢) ول ديورانت : قصة الحضارة ج٢ ص ٥٤ . لجنة التأليف والترجمة والنشر . ترجمة محمد بدران .

(٣) د . جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٥ . ص ٥٣٣ .

ويلاحظ ان لفظة بعل ، وبعله يقابلهما بنفس المعنى فى العبرية בַּעַל بمعنى . زوج ، مالك ، صاحب ، سيد .

(٤) الطبرى : ٢٠٨/٤ .

الاسلوب الذى كانت تتحول به الأرملة من بيت زوجها المتوفى إلى ملكية الابن أو الاخ أو بقية الاقرباء من ذوى الرحم وهو ما يقابل فى العبرية الولى . ان ذلك كان يتم بالقاء الوارث ثوبه على المرأة فتصبح بذلك فى حوزته وطوع يمينه ، غير اننا من الاخبار المتناثرة نستطيع أن نفهم أن القاء الرجل ثوبه على الأرملة لم يكن بالضرورة يحتم عليه اتمام الزواج بها كما هو مفهوم من النصوص العربية وانما ان شاء تزوجها وان شاء عضلها (١) أى منعها من الزواج من غيره حتى تموت فيرث ميراثها الا أن تفتدى نفسها منه بفدية ترضيه (٢) .

ولعل ذلك يخالف ما جاء فى النص اليهودى من أن الأرملة كان الهدف من الزواج منها هو اقامة نسل للميت ، وليس مجرد غنم اقتصادى . وإن كانت النصوص العبرية قد أبقت أيضا على الغنم الاقتصادى ولم تشر اليه اذ أن معنى بقاء الزوجة فى حوزة الأخ أو القريب أو الولى ان كافة ممتلكاتها ستظل بالتالى تابعة لأسرة زوجها سواء المتوفى أو الحالى . وهذا يؤيد بلا شك نظرية الملكية للمرأة فى قوانين وأعراف الشرق الأدنى القديم . غير أن الأمر قد تحول عقب ظهور الاسلام إلى نظرة احترام وتكريم للمرأة بصفة عامة فحرم الإسلام هذا النوع من الملكية وأعطى للأرملة الحرية الكاملة فى اختيار طريقها عقب وفاة زوجها ومن هنا نزلت الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها » .

فالنظرة إلى الأرملة لم يكن الهدف منها دينى بحت كما هو ظاهر نص التثنية ، أو لمجرد الزواج فقط كما كان الأمر فى الجاهلية ، وإنما كان يتم ذلك لأغراض اقتصادية إذ يرث أخو الزوج ممتلكاته بما فيها الزوجة بدليل أنه إن شاء تزوجها ، وإن شاء عضلها . ويبدو أن فكرة الزواج بصفة عامة فى المجتمعات القديمة والبدائية كانت تتم لأهداف اقتصادية بالدرجة الأولى وليست فقط لأهداف دينية محضة ، وان الزوجة كان ينظر إليها على إنها مشتراة من أهلها مقابل ما يدفع للأهل سواء كان هذا المقابل أموالا أم منقولات

(١) العَضْل : الحبس والمنع ويقال عضلْتُ المرأة عِضْلاً ، وعضَّلْتها تعضيلا اذا منعتها من الزواج ظلما . وجاء فى لسان العرب . عَضَل المرأة عن الزوج : حبسها ، وعضل الرجل ايمه يعضلها عضلا . وعضّلها : منعها من الزوج ظلما . قال تعالى : ولا تعضلوهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فان العضْل فى هذه الاية يكون من الزوج لا مرأته .

(انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٤ . لسان العرب ج ٢ ص ٨٠٧ . بيروت) .

(٢) جواد على . المصدر السابق .

أو غيرها طبقا لما كان شائعا فى تلك المجتمعات ، ويؤيد ذلك ما كان يتبع مع ميراث الزوج عقب وفاته وسواء كان الورثة هم الأبناء أم الأخوة أو حتى ذوو الأرحام والأقارب فأنه لم يكن يفصل فى هذا الميراث بين الأرملة وبين بقية التركة الأخرى التى خلفها الزوج بعد وفاته ، فالكل تركته وعلى الوارث أن يأخذ الجميع وهذه النظرة إلى الممتلكات قد جاءت من فكرة أن الأسرة قد سبق واشترت الزوجة فى مقابل شىء معين كما سبق أن ذكرنا ، ولهذا فعليها أن تحتفظ بها ، وقد أشار بعض الباحثين إلى ذلك بقوله : عندما يتم شراء المرأة بالمعنى الواضح لهذه الكلمة ، تصبح شيئا يمكن أن يتوارث إذ نجد الأخ يرث الأرملة حتى ولو كان غير بالغ[٢]. . . وإذا أراد شخص من اسرة اخرى ان يتزوجها فعليه ان يدفع مقابل ذلك[١] .

هذه الصورة التى اشار اليها الباحث لا تختلف كثيرا عما كان شائعا فى مجتمع الشرق الادنى القديم عند البابليين والاشوريين ، اذ تنص القوانين الاشورية على أنه يتحتم على الرجل أن يتزوج بأرملة اخيه سواء كانت قد انجبت من زوجها الاول ام لم تنجب له ، وينفذ هذا الزواج حتى ولو لم يكن الزوج المتوفى قد دخل بزوجته قبل وفاته . هذا فى حالة ما إذا كان للمتوفى اخوه يقومون بذلك ، فإن لم يكن له اخوة وله اب وجب على الاب ان يتزوج بارملة ابنه ، ويمتد حق الزواج إلى ابناء الاخوة بل وإلى الإحفاد ايضا[٣].

فإذا كانت جاهلية العرب قد سارت فترة من الزمن تطبق ما كان يسود المجتمعات السامية المحيطة من اعراف وقوانين ، فإن استقراء التاريخ يعطينا لمحة واضحة على أن هؤلاء العرب كانوا يستقيمون احيانا بعض صور هذا الزواج خاصة زواج الأبن من

---

(١) وهذا تماما ما كان يحدث مع الأرملة اليهودية عقب وفاة الزوج تعرض الأرملة على أكبر الابناء ، ثم الذى يليه وهكذا حتى نصل الى الاصغر فإن لم يكن بالغا انتظرته حتى يكبر وهذا ما فعله يهوذا مع ثامار فقد وعدها باصغر ابنائه « شيلو » غير انه كان يخفى غيرما اظهر لها مما دفعها إلى الانجاب منه خدعة (انظر تك ٣٨) ونجد صورة ذلك ايضا فى روث عندما تحدثت الحماه إلى كنتيها طالبه منهما العودة الى اهلهما .

(٢) R . H . Lowie . Primitive Society p . 34 . Edition by Fred Eggan . N .Y .

(٣) محمد محمود جمعه : النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامية . ص ٦٧ . مطبعة السعادة ١٩٤٩ القاهرة . ويختلف نص التثنية فى هذا عن القوانين الاشورية على الرغم من ان البعض قد فسر قصة يهودا وثامار على انها تأثير لتلك القوانين وعليه فهى اقدم صورة لزواج الأرملة فى التشريع اليهودى إذ أن القوانين البابلية والاشورية هى السمة المميزة فى التشريع لليهود (انظر stanly Cook p .5

زوجة أبيه بعد وفاته ، فقد كانت بعض القبائل فى الجاهلية تبيح هذا النوع من الزواج ولا تمنعه . فقد كان « إذا مات الرجل منهم ، وترك زوجة قام ولده الاكبر والقى ثوبه عليها فيرث بذلك نكاحها ، فإن لم يكن له بها حاجة ، زوجها لبعض اخوته بمهر جديد . غير ان بعض قبائل العرب كانت تستقبح ذلك وتسميه « زواج المقت » وتسمى ما يأتى منه الاولاد المقيتين [1] . وقد جاء الاسلام بعد ذلك وحرم هذا النوع من الزواج ، ونزل فى تحريم ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء الا ماقد سلف » [2] .

وعلى أية حال فمن الواضح أن وسيلة امتلاك الرجل للارملة عند عرب الجاهلية كانت تتم بطرح الثوب على تلك الارملة فيحجبها بذلك عن الغير وقد اشار بعض الباحثين إلى ما كان يتبعه العرب فى مثل ذلك بقوله : « وطريقة أهل يثرب فى اعلان دخول زوجات المتوفى فى ملك الابن أو الأخ أو بقية الاقرباء من ذوى الرحم إذا لم يكن للمتوفى ابناء أو اخوة هو بالقاء ثوبه على المرأة فتكون عند ذلك فى ملكة أن شاء تزوجها ، وإن شاء عضلها » [3] . وطريقة طرح الثوب هذه التى اشارت اليها معظم المصادر تقريبا يبدو انها لم تكن قاصرة على المجتمع العربى فى الجاهلية فقط بل كانت شائعة فى المجتمعات السامية بصفة عامة [4] ، يؤيد ذلك ماذهب إليه بعض الباحثين فى هذا الشأن من اتفاق الساميين على دعوة الزوجة باللباس أو الازار [5] وعلى هذا فعاده

(١) د . على عبد الواحد وافى : بحوث فى الاسلام والاجتماع ص ٢٥٨ دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٥٧ م .

(٢) النساء : ٢٢. وانظر تفسير ابى السعود لهذه الاية . وانظر ايضا الطبرى ٤/٢٠٨ وما بعدها ، وتفسير المنار ٤ /٤٥٢ . وتكاد التفاسير كلها أن تجمع على ذلك .

(٣) د . جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ٥/٥٣٤ وقد ذكر الطبرى فى تفسير قوله تعالى : « لايحل لكم ان ترثوا النساء كرها » كانت الوراثة فى أهل يثرب بالمدينة ههنا ، فكان الرجل يموت فيرث ابنه امرأة ابيه كما يرث أمه يستطيع ان يمنع ، فإن احب أن يتخذها اتخذها كما كان ابوه يتخذها وان كره فارقها ، وأن كان صغيرا حبست عليه حتى يكبر ... وذكر ان الرجل كان يرث امرأة ذى قرابته فيعضلها حتى تموت او ترد إليه صداقها » ومن هذا التفسير يتضح إلى حد كبير التشابه بين ما كان يحدث فى جاهلية العرب وبين ما كان يحدث فى المجتمع اليهودى خاصة والسامى عامة من احقية الأخ فى ميراث اخيه المتوفى بما فى ذلك الزوجة إذا لم يكن لها ابناء منه وأن على الزوجة الإنتظار إذا كان الأخ صغيرا على ماسبق تفصيله .

(٤) انظر سفر روث عندما طلبت روث من بوعز أن يبسط عليها ثوبه .

(٥) محمد محمود جمعه : النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامية . ص ٦٥ . مطبعة السعادة ١٩٤٩ . القاهرة .

طرح الثوب على الأرملة يفيد الرغبة فى الاستحواذ عليها وتخصيصها لنفسه فقط اما بهدف اتخاذها زوجة له . واما لمجرد الاستفادة منها كغنم اقتصادى . فطرح الثوب اذن لا يتعدى كونه اثبات علنى لحق الرجل فى أن يرث تلك الأرملة ويمتلكها .

فإذا كان الزواج من الأرملة فى المجتمعات السامية القديمة يبدو الهدف منه الحفاظ على النواحى الاقتصادية فى الاسرة كما يقول معظم الباحثين ، فان التشريع اليهودى قد حاول أن لا يجعل ذلك هو الهدف من زواج اليبوم وإنما حدد الهدف بأنه دينى بالدرجة الاولى كما يبدو من نص التثنية وهو الابقاء على اسم الميت الذى لم يترك نسلا حتى لايمحى اسمه فى إسرائيل ، ويفهم ذلك ايضا من قصة يهودا وثامار فى سفر التكوين غير أن قصة روث لاتوصى بذلك . غير اننا نلاحظ ان التشريع الموجود فى سفر التثنية يثير بعض القضايا الهامة التى لانجد توضيحا او اجابة لها فى هذا التشريع . فالنص يقول أن المولود الاول لابد ان ينسب إلى الزوج المتوفى (١) ، ولكن ماذا لوانجبت هذه الأرملة بعد زواجها من أخى الميت بنتا ، والنص يقول أن البكر ينسب إلى الأب المتوفى ، فما موقف البنت فى هذه الحالة والى من تنسب ؟ هل إلى الأخ المتوفى مخالفة بذلك نص التشريع ؟ أم إلى أخيه الذى تزوج ارملته ؟ فمهمة الزوج هنا هو العمل على ايجاد نسل ذكر للميت يحمل اسمه ويرث تركته فلا يمحى من اسرائيل ولعل ذلك مادفع اونان إلى العمل على عدم إيجاد هذا النسل (٢) وإن كان الله قد عاقبه على هذا طبقا لرواية العهد القديم . ثم هناك قضية اخرى لانجد لها تفسيرا فى النص وهى ما موقف الأبناء الذين سيولدون بعد ذلك من هذه الزوجه هل يعتبرون اخوة للبكر الذى حمل اسم المتوفى ؟ أم يعتبرون ابناء عمومته فقط ؟ .

وقد « جاء ذلك فى قوله تعالى : « هن لباس لكم وانتم لباس لهن » أى هن زوجات لكم وانتم ازواج لهن فقد ورد فى اللسان : ولباس الرجل : امرأته ، وزوجها لباسها . وقيل كل فريق يسكن إلى صاحبه ويلابسه كما قال تعالى : « وجعل منها زوجها ليسكن اليها (أنظر لسان العرب . طبعة بيروت المجلد الثالث مادة لبس) وقد تأتى بمعنى الستر والغطاء ايضا . وقد وردت بذلك فى العبرية (انظر معجم عبرى — عربى لابراهيم المالح) .

(١) تث ٢٥ : ٦ « والبكر الذى تلده يقوم باسم اخيه الميت لئلا يمحى اسمه من اسرائيل » .

(٢) يمكن تعليل عدم رغبة ونان فى ايجاد نسل لاخيه الميت فى رغبته فى الاحتفاظ بحقه فى تركة اخيه حيث انه فى حالة عدم الانجاب يصبح بعيد ذلك واحدا من الورثة طبقا لما نص عليه فى المادة ٤٣٤ من قانون الاحوال الشخصية التى تقول : إذا مات الرجل وليس له ولد ولا بنت فالوارث له ابوه فإذا كان ميتا فاولاده اعنى اخوه المورث . انظر حاى بن شمعون

فاذا تركنا نص التثنية وانتقلنا إلى ما يتضمنه سفر روث من تسلسل لانساب النبى داود وانها ترجع إلى ابن بوعز من روث المؤابية وهى تعتبر اجنبية وليست يهودية الاصل ، وقد ذكرنا أن هناك حملة قادها عزرا الكاتب حول الزواج بالاجنبيات مما يوحى بتناقض بين النصوص الدينية اليهودية فكيف يولد نبى (١) يشك فى نسبه إلى اليهودية إذا سلمنا بإن دعوة عزرا ومناهضته للزواج بالاجنبيات كانت على حق كما يفهم ذلك من سفر عزرا نفسه . وعلى أية حال فالملاحظ أن موقف الأرملة فى نص التشريع اليهودى بالمقارنة بما جاء فى التشريع الاسلامى فيه كثير من الاجحاف بها فبينما نجد ان نص التثنية يؤكد على عدم احقية الأرملة ــ التى لم تنجب لزوجها المتوفى ــ فى ميراثه ذلك كان متمشيا مع ما هو متبع فى المجتمعات السامية القديمة حيث لم يكن لها عند وفاة زوجها الحق سوى فى هدية زواجها ، والجهاز الذى نص عليه فى وثيقة الزواج ، وأنه كان يسمح لها بالحياة فى منزل زوجها دون أن تتمكن من التصرف فى أى شيء مما سمح لها به ، وأنه عند موتها يؤول كل ذلك إلى أطفالها (٢) ، نقول بينما كان ذلك هو حال الأرملة اليهودية نجد أن الشريعة الاسلامية قد عاملتها معاملة كريمة ومنحتها حق تقرير المصير فلا ولاية عليها بعد وفاة زوجها ولا اجبار لها على الزواج باحد لا ترغبه ، وإنما لها بعد انقضاء عدتها المنصوص عليها شرعا أن تقرر مصيرها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى بينما جعلتها الشريعة اليهودية جزءا من تركة الزوج المتوفى تنتظر إلى من تؤول من الورثة فان الشريعة الاسلامية قد جعلتها وارثه ولها حق فى تركة زوجها المتوفى لا يحرمها هذا الحق أحد ، وإنما يخضع هذا الحق لما تخضع له التركة كلها من حيث توزيع الانصبة طبقا لما ينص عليه نظام المواريث فى الاسلام . وهكذا كرم الله المرأة المسلمة ورفع من منزلتها على عكس ما رأيناه سائدا فى المجتمعات اليهودية والسامية القديمة .

★ ★ ★

---

(١) من الاجدر أن نشير هنا إلى أن النصوص اليهودية القديمة سواء كانت نصوصا دينية أم تاريخية لا تذكر دواد عليه السلام باعتباره نبى مرسل من عند الله كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم وتشير الاحاديث النبوية الشريفة . وأنما تعتبره ملكا قاد وأسس المملكه الاسرائيلية التى وضع بذرتها شاؤل الملك عقب انتهاء عصر القضاه وتنصيب صموئيل الرائى لشاؤل ملكا (أنظر سفرى صموئيل والملوك) .

(٢) انظر المادة ١٧١ من قانون حمورابى فى شأن الأرملة .

الصهوينيه ثورة أم فكرة ؟

احمد الحملى

مدير البرنامج العبرى بإذاعة
جمهورية مصر العربية

استعرضنا فى مقال سابق نشر على صفحات العدد الاول من هذه المجلة عن ماهية الصهيونية : وفى هذا المقال نواصل الحديث عن قضية أخرى من القضايا المتعلقة بالحركة الصهيونية ...

وقبل أن نشرع فى عرض أبعاد القضية المطروحة للبحث فى هذا المقال والتى تحمل عنوان « الصهيونية ثورة أم فكرة » لابد وأن نشير الى أن القارىء العربى لا ينبغى أن يكتفى بما يعرض عليه عن الصهيونية ـــ ولكنه مطالب ايضا بالتعمق فى معركة الفكرالصهيونى بنفس قدر اهتمام الجانب الاخر الذى وصل الى حد التعمق فى فهم الفكر العربى فى شتى المجالات . وانطلاقا من هذا ، نرى أن رجال الفكر الصهيونى ذهبوا بعيدا فى التأكيد على عمق الارتباط التاريخى بين شعب اسرائيل وأرض فلسطين ، وخلصوا إلى الرأى بأن المجتمع اليهودى لم يختف تماما فى أرض فلسطين وأن الامر لم يتوقف عند هذا الحد بل تعداه إلى اكثر من ذلك حيث يزعم رجال الفكر الصهيونى أن اليهود فى كل مواقع تشتتهم وعبر عصور هذا الشتات قد حرصوا على الارتباط بأرض فلسطين فى كل صلواتهم وأدعيتهم ومسلك حياتهم وأمانيهم ، بمعنى أن أرض اسرائيل « المقصود بهذه الكلمة أرض فلسطين » كانت دائما مصدرا للوعى الذاتى لليهود فى كل أماكن شتاتهم . والواقع انه لا يمكن أن نتحدث عن شخصية الفرد الإسرائيلى دون أن



تبرز هذه الصلة الدائمة . ويزعم اصحاب هذا الرأى من رجال الفكر الصهيونى : انه لو كانت هذه الصلة بأرض اسرائيل قد اختفت من حياة شعب اسرائيل لتحول اليهود الى مجرد طائفة يهودية مثل سائر الطوائف الاخرى . والواقع انه لا وجود لمفهوم كلمة الشعب الاسرائيلى الا بعد اعلان دولة اسرائيل اما قبل ذلك فقد كان الاسرائيليون موزعين فى معظم بلدان العالم وكانت جنسياتهم تنتمى الى جنسية الدول التى يعيشون فيها — ولم تكن هناك اية صلة بين هؤلاء اليهود وأرض فلسطين بالمعنى الواقع الا بعد صدور وعد بلفور فى ٢ نوفمبر ١٩١٧ أما قبل ذلك ومن خلال مؤتمر بال عام ١٨٩٧ فقد كان التردد يسود الاوساط اليهودية حول امكانية تكوين دولة فى فلسطين بدليل انهم وضعوا خريطة لاوغندا لاقامة هذه الدولة ..

كيف ظهرت الحركة الصهيونيه ؟

وإذا انتقلنا الى نقطة اخرى فأننا نجد أن رجال الفكر الصهيونى يطرحون فى قوة السؤال التالى :

لماذا ظهرت الحركة الصهيونية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ؟

يقول اصحاب هذا الرأى : أن الصهيونية الحديثة استمدت غذاءها من اعماق لهفة اليهود إلى العودة الى أرض إسرائيل ومع ذلك فإن هذه الرغبة الجارفة لم تتعد نطاق التفكير ، على الرغم من التحركات المفاجئة التى كانت مثاراًللدهشة فى بعض الاحيان والتى تولتها القيادة التقليدية . ولم يكن فى استطاعة هذه التحركات أن تقتحم الطريق نحو انقاذ شعب اسرائيل من الشتات ، كما أن التحرك الايجابى الذى حول اللهفة الى حركة والصلاة الى عمل فورى تاريخى لم يعط ثماره الا فى نهاية القرن التاسع عشر — ولنا أن نتساءل لماذا حدث ذلك بالذات فى هذا التاريخ ؟

والرد على هذا السؤال ، نجده فى عدد كبير من الكتب الاسرائيلية ، وهو أن السبب فى ذلك يرجع الى نمو وازدهار الحركة الصهيونية الذى بدا مع تصاعد موجة معاداة السامية مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر ، وإلى الاضطربات التي وقعت فى روسيا عام ١٨٨١ وقضية دريفوس فى فرنسا عام ١٨٩٤ ، وتصاعد موجة العداءللسامية فى فرنسا . وهذه الحقيقه التاريخية وأن كانت تمثل ردا على السؤال سالف الذكر الا انها تعود بنا الى طرح سؤال آخر :

هل كانت معاداة السامية هى الشرارة التى أشعلت حماس الصهيونية ؟ وهل يفهم من ذلك أن كراهية اليهود .. كانت بمثابة الظاهرة التى تميز القرن التاسع عشر ؟ واذا كانت معادة السامية بمثابة الدافع الريئسى وراء الصهيونية اما كان ينبغى على الصهيونية ان تظهر فى عصور سابقة سادت فيها كراهية اليهود بشكل خطير يفوق فى خطورته ما تعرضت له الطوائف اليهودية من كراهية ايام حملات الصليبيين ، وبعد طرد اليهود من اسبانيا ، وأيام محاكمات التفتيش . ونظرا لان ظاهرة الاضطهادات على حد تعبير رجال الفكر الصهيونى قد صاحبت بشكل أو آخر كل تاريخ اليهود ، فكيف حدث ذلك اذن ؟ ولم تظهر الحركة الصهيونية قبل ذلك بكثير ؟ وكيف أن موجة معاداة السامية فى القرن التاسع عشر قد اسفرت عن ولادة الحركة الصهيونية وهو مالم تحدثه محاكم التفتيش والاضطهادات والتفرقة والاهانات طوال الاجيال السابقة ، حتى الاضطرابات التى تعرض لها اليهود فى روسيا عام ١٨٨١ قد دفعت الكثيرين من اليهود الى الهجرة لا إلى فلسطين بل اتجهت هذه الهجرة فى غالبيتها نحو دول الغرب وامريكا وأن نسبة لا تتجاوز ١٪ هى التى هاجرت الى فلسطين . وينبغى ان نذكرانه على الرغم من الاعمال المعادية للسامية فى نهاية القرن التاسع عشر ، الا ان الفترة التى تلت الثورة الفرنسية كانت من خيرة السنوات التى عرفها اليهود منذ تخريب الهيكل . واذا مادرسنا احداث القرن

التاسع عشر وعلى وجه الدقه الاحداث التى وقعت ما بين الفتره من عام ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ ، فإننا نستطيع أن نضع أيدينا على أبعاد الفترة الزمنية التى شهدت الثورة الراديكالية فى اوضاع اليهود فى المجتمع الدولى العام ، وتقودنا هذه الاحداث التى وقعت خلال قرن من الزمان الى الرأى بأن اليهود مع بداية القرن التاسع عشر كانوا يعيشون على هامش المجتمعات المختلفة وفى ضواحيها سواء من الناحية الجغرافيه أو من الناحية الاجتماعية ، وقبيل نهايه القرن التاسع عشر كانت مجموعات متكامله من اليهود نجحت فى شق الطريق نحو احتلال مراكز الصداره فى المجتمع الاوربى ...

اليهود فى المجتمع الاوربى :

كان المجتمع الأوربى يعتبر نفسه المجتمع اللايهودى ، وكان يرى فى نفسه مجتمعا مسيحيا على استعداد وفق شروط معينة للسماح للاقلية اليهودية بحرية العبادة ، وكان هذا المجتمع يبدى استعداده لتحمل هذه الاقلية بين صفوفة شريطة أن تعلن هذه الاقلية علانية وبصراحة أنها اقل درجة من المجتمع المسيحى الأوربى وشريطة الا تتمتع بالمساواة الكاملة فى الحقوق . وفى ظل هذه الاوضاع انعدمت امكانية استيعاب اليهود فى صفوف هذا المجتمع . وقد أتاحت الثورة الفرنسية وما تلاها من انظمة لليهود لاول مرة الفرصة لدخول المجال الاقتصادى والاجتماعى ، وكان هذا بمثابة المدخل نحو الالتحام بالمجتمع العام ، وكان هذا بمثابة انقلاب فى اوضاع اليهود فى أوربا خلال القرن التاسع عشر ...

وقد كان معظم اليهود فى أوربا حتى عام ١٨١٥ يعيشون فى القرى وضواحى الريف وكانت القلة القليلة من اليهود هم الذين يعيشون فى المدن الكبرى . وعلى هذا لم تتح الفرصة أمام اليهود للالتحاق بالمدارس والمعاهد ، واكتفوا بالعمل فى الحرف التلقيدية فى الوقت الذى كان ينعم فيه اليهود الذين عاشوا فى الدول الاسلامية بالمساواة فى الحقوق والواجبات . وعلى هذا لم يكن لليهود وجود فى الاقتصاد العالمى ، ولم يكن لليهود وجود فى صفوف الباحثين ورجال الفكر والعلماء ، ولم يكن لليهود وجود فى عالم السياحة أو فى قيادة المجتمع الاوربى أو على قمة الاقتصاد . وخلال مائة عام أى خلال الفترة ما بين ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ مع بداية الحرب العالمية الاولى حدثت ثورة فى أوضاع وحياة اليهود فى اوربا وانتقل مركز ثقل السكان اليهود جغرافيا من الضواحى الى المدن ، وزاد عدد سكان اليهود فى المدن الرئيسية فى أوربا وفى امريكا بالمقارنة الى حجمهم بالنسبة لعدد السكان ، وأصبح اليهود يمثلون مراكز مرموقة فى مجالات الفكر والصحافة والادب

والانتاج الفنى ، بل وأصبحت لهم السيطرة على هذه الشريحة من أعمال الفكر حدث كل هذا خلال جيل أو جيلين ...

هيجل واليهودية ..

يرى هيجل أن الانقلاب فى المفاهيم اليهودية قد حدث بظهور عيسى عليه السلام ومنذ هذه اللحظه بدأت المسيحية تختلف عن مصدرها اليهودى بأنها أصبحت عالمية فى مواجهة الانغلاق القبلى واليهودى والتمسك بعقيدة شعب الله المختار بدلا من الاعتماد على سلسلة من القوانين الوضعية . ويمضى هيجل فيقول ان التطور حدث انطلاقاً من هذه النقطة . فقد تحولت المسيحية الى دين عالمى ، وكان هذا التحول بمثابة النهاية لليهودية التاريخية ـــ وقياسا على ذلك فقد اختفى مبرر انفصال وانعزال وجود الأمة الاسرائيلية ، وحول العهد الجديد المتمم للعهد القديم الكيان المنفصل للشعب اليهودى الى قضية انسانيه غير ملحة على الاطلاق . ويرى هيجل أن انصهار النزعة الانسانية اليهودية فى ثوب المسيحية قد افقد النزعة الانسانية عند الشعب اليهودى مضمونها ومحتواها ، وشبه هيجل ذلك بالشجرة التى أنبتت فتره ثم صارت شجرة عقيمة ، وانه نظرا لان الشعب اليهودى قد حقق الهدف من وجوده فى التاريخ القديم ، فأنه لم يعد له هدف تاريخى آخر ، وقد صدر ضده حكم بالهبوط من فوق خشبة المسرح التاريخى كما فعل اليونانيون والرومان القدامى بعد أن تلاشت مساهمتهم الحضارية فى المجرى الرحب لتاريخ الانسانية ويرد المفكرون الصهيونيون على هذا الرأى بالقول بأنه .إذا كان اليونانيون والرومان قد اختفوا بعد انتهاء دورهم التاريخى فإن الشعب اليهودى لم يختف بعد ظهور المسيحية وأن العكس هو الصحيح . ويقولون فى هذا الصدد انه على الرغم من ان دولة اسرائيل القديمة قد دمرت وتم احراق هيكلها فإن الشعب اليهودى واصل العيش آلاف السنين . ويتساءل أصحاب هذا الرأى : ما هو تفسير هيجل لقضية استمرار الشعب اليهودى ، وهل هذا يعد امرا شاذا عن قاعدة ما حدث للشعوب التاريخية الاخرى ؟

وقد أفرد الباحثون الصهيونيون جانبا كبيرا من دراساتهم للرد على الآراء التى طرحها هيجل حول أن الشعوب ترتقى وتنحدر وتختفى مع نهاية مساهمتها التاريخية ، ويعتقد ان كافة الشعوب تحمل بين طياتها جذور الانتشار والاختفاء وبالذات عند انتصارها التاريخى ، ويدلل هيجل على ذلك بقوله :

لقد حدث هذا الامر لليونانيين عندما احتل الاسكندر الشرق ، وحدث ذلك للرومانيين عندما امتد سلطانهم على رقعة كبيرة من العالم . وحاول المفكرون

الصهيونيون أن يثبتوا أن الأفتراض الذى طرحه هيجل وإن كان قاعدة ، ألا أن للقاعدة شواذاً وأن مسيرة الشعب اليهودى هى مسيره شاذة تختلف عن مسيرة الشعوب القديمة ،وإليهوأن الشعب اليهودى استطاع أن ينجو من هذا المصير الذى آلت الشعوب القديمة اليه .وعلى هذا يقول المفكرون الصهيونيون أن الشعب اليهودى عندما تعرض للنفى فى بابل لم يندثر بل ظل يحتفظ بهويته . ويخلص الباحثون اليهود الى الرأى التالى :

إن الشعب اليهودى لم يتعرض فقط لفترات من الازدهار بل بلغ قمة الدمار مثله مثل سائر الشعوب بل تعرض الى تكرار ثلاثة عصور عصفت به على النحو التالى

★ ★ العصر الأول ، ويبدأ منذ أيام إبراهيم حتى تخريب الهيكل الأول حتى مصرع جداليابن آشى .

* * العصر الثانى ويبدأ منذ تاريخ العودة إلى فلسطين حتى ظهور الرابى عقيبا وخراب بيتار .

* * العصر الثالث ، ويبدأ منذ ظهور يهودا الناسى حتى محاكم التفتيش . وبعد ذلك تأتى المرحلة الجديدة التى شهدت اعادة فتح الابواب من جديد امام الشعب اليهودى فى ظل عصر التنوير والتحرر الذاتى . ومنذ ذلك الحين بدأت صور تطور البنية الاجتماعية تتغير فى صفوف الجماعات اليهودية ، وقد صاحب الثورة السياسية فى القرن التاسع عشر ثورة ثقافية بكل مظاهرها التاريخية كإمتداد لتاريخ القوميات . وعبر هذه السنوات واصل المفكرون اليهود الجهد من أجل بلورة مضمون اليقظة اليهودية القومية . وعندما ظهرت الصهيونية السياسية بقيادة هرتسل على المسرح التاريخى كان قد تم تأهيل الكثيرين من ابناء جيله لقبول النظرية التى كانت مطروحة آنذاك عن قومية الوجود اليهودى ، ومن هنا بدأت الحركة الصهونية تحدد وبشكل تدريجى اطار تحركها نحو تحقيق الهدف ، أى اقامة دولة يهودية حديثة خلفا للدولة اليهودية القديمة التى ازدهرت فتره من الزمن ثم انتهت . وتبقى اذن قضية شذوذ الشعب اليهودى عن الشعوب الاخرى . كيف حدث ذلك ؟

هذا هو موضوع مقالنا القادم إن شاء الله .

المعالجة الموضوعية لمأساة الحلاج

فى مسرح صلاح عبد الصبور وصالح زكى أقطاى (١)

دراسة مقارنة

عبد الرازق بركات

مدرس مساعد الدراسات التركية
كلية الاداب ـــ جامعة عين شمس

ولد الحسين بن منصور الحلاج بالبيضاء فى فارس فى موضع يقال له الطور . ولا يحدد أى مصدر قديم تاريخ مولده ، ولهذا فنحن نتحفظ فى قبول التاريخ الذى حدده لويس ماسينيون حين ذكر أنه ولد سنة ٢٤٤ ه/ ٨٥٧ م .(٢) وتتلمذ لسهل بن عبدالله التسترى ، وعمرو بن عثمان المكى والجنيد بن محمد . ثم حدثت بينه وبين شيخيه الأخيرين جفوة عظيمة ، فاتهماه بالقول بمعارضة القرآن الكريم ، وممارسة السحر . وقد

---

(١) صالح آقطاى ، شاعر تركى معاصر ، ولد فى شرقيقره آغاج ، من أعمال اسبرطه ، سنة ١٨٩٦ م ، واشتغل بالتدريس فى كثير من مدارس استانبول . وتوفى فى ٢٢ مارس سنة ١٩٧١ م . كان يستلهم فلسفة اليونان وأساطيرها فى شعره . ومن آعماله التى يبدو فيها أثر الميثولوجيا اليونانية : « أغانى آسيا » و « الريح » و « الينبوع » . وكانت كتابته لمسرحية « مأساة الحلاج » بمثابة رفض للفكرة السابقة ، وعودة إلى التراث الإسلامى .

(٢) انظر ماكتبه ماسينيون فى مقاله « المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الإسلام » الذى ترجمه د / عبدالرحمن بدوى وضمنّه كتابه « شخصيات قلقة فى الإسلام » الكويت ، وكالة المطبوعات ، ط٣ ، ١٩٧٨ ، ص ٦٣ وقد تبعه فى ذلك الرأى بعض الدارسين المحدثين منهم – على سبيل المثال :ـــ

ـــ د . محمد جلال شرف : الحلاج الثائر الروحى فى الإسلام ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ١٣

ـــ على اصغر حلبى : شناخت عرفان وعارفان ايرانى ، طهران ، دت ، ٢٧٤

دفعه ذلك إلى الخروج عن رسوم الطريقة ، فخلع خرقة التصوف ، وخالط الناس فى الأسواق والمساجد . كما خرج فى سياحات عديدة إلى الهند وفارس وخراسان وما وراء النهر . حج خلالها ثلاث مرات ، واعتكف ثلاث سنوات . وكان يشده الشوق إلى بغداد فيعود مشتاقاً ملهوفا ، ويلقى الناس فيبوح لهم بأسرار وجده ، وخفايا عشقه . وأختلفت فيه الآراء . وأخذت الخلافة العباسية منه موقف المتربص لما رأت أتباعه يكثرون . فلما شاع أن للحلاج مراسلات سياسية مع القرامطة وغيرهم من الثائرين على الخلافة ، قُبض عليه ، وسجن ما يقرب من تسع سنوات ، وقُدم لمحاكمات كثيرة ، انتهت بصلبه ، وقتله ، وحرقه ، وتذرية رماده فى الرابع والعشرين من ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ/ ٩٢٢ م(١).

وأرى قبل دراسة معالجة الشاعرين لموضوع المسرحية أن أعرض – فى إيجاز – مسرحية الشاعر التركى « صالح آقطاى » التى نشرها عام ١٩٤٤ :

« فى وقت السحر ، وفى موضع يقال له البيضاء بتبريز ، يجلس الحسين بن منصور الحلاج ، ناحل الجسم ، فى ملامحه شحوب التأمل والسهر ، مع « جلفدان » سيدة شابة رائعة الحسن . يخوض منصور معها فى حديث شائق رائق عن تجلى جمال كمال الله فى مخلوقاته ، حتى يكاد يهتف من طربه : « مارأيت شيئا إلا رأيت الله فى قلبه » فمس كلامه شغاف قلب جلفدان ، فأصبحت له مريدة ، وهامت على وجهها فى الأرض شوقا للوصول مع شيخها . لكن الشرطة تقبض عليها وتسلمها للمفتى ، فيمسك منصور ، ويرسل جلفدان إلى بيتها مع زوجها بعد توبيخها وتحذيرها .. وفى البيت ، يحاول الزوج جاهداً أن يثنيها عن هذا الطريق الشائك الذى تمضى فيه ، لكنها جعلت كلامه دبر أذنيها ، وماراعها بكاء ولدها الذى لم يجاوز الخامسة من عمره . وعقدت العزم على أن تخرج فى سياحة إلى الله ؛ لكى تصل فى النهاية إليه .. وقبل الفجر نفذت ما بيتت النية عليه .

(١) للوقوف على حياة الحلاج ومذهبه ، يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية :
١ ـــ الخطيب البغدادى : تاريخ بغدادأو مدينة السلام ، القاهرة ، ١٩٣١ ، جـ٨
٢ ـــ ابن كثير : البداية والنهاية ، دار السعادة ، ١٩٣٨ ، جـ١١
٣ ـــ ماسينيون وبول كراوس : أخبار الحلاج ، باريس ، ١٩٥٧
٤ ـــ ماسينيون : كتاب الطواسين للحلاج ، باريس ، د ت .

فلما حار المفتى فى أمر منصور ، أسلمه للوزير حامد بن العباس ، الذى استبقاه عنده مدة من الزمن ، ليقف على حقيقة أمره . وبعد حين من الزمن ألقت الشرطة القبض على جلفدان ، ومثلت أمام الوزير حامد ، ليستجوبها . فلما رآها وقعت فى قلبه موقعاً حسناً . فجعل يسترضيها ، ويساومها فى أمر الزواج ، تارة بالتهديد ، وأخرى بالإغراء بالمال والسلطان . لكنها أبت أن تبلغه ما أراد ، وراحت تسخر من خسته وطمعه . فشق ذلك على الوزير ، وظن أن ما يمنعها هو حبها لمنصور الحلاج ، فاعتبره غريما له فى حب جلفدان ، وحقد عليه حقداً عظيماً . وسعى لدى الخليفة العباسى المقتدر بالله ، ليحرضه على قتله .. كما سعى لدى شيخ الإسلام ، ليستصدر منه فتوى تجعله حلال الدم . لكن الخليفه تردد فى البت فى قضيه منصور ، إلا بعد أن يجد له من الخطر ما يبيح سفك دمه ؛ خشية أن يحمل دمه فى رقبته . فطلبه وعقد له العديد من المجالس والمناظرات التى حضرها علماء وفقهاء ووزراء وشيوخ طريقة . لكنهم حاموا وماوردو ، ولم يصلوا إلى كلمة سواء بينهم ؛ لاختلاف الآراء بين مؤيد ومعارض .

وحبس منصور فى حجرة فى قصر الخليفة ؛ فكان يسمح للناس بزيارته والدخول عليه . ومايكاد منصور يراهم تحلقوا حوله حتى يخوض فى حديث الوجد والشوق ، ويظهرلهم من الكرامات ما يبهرهم . فأغوى بذلك خلقاً كثيراً من أهل الخليفة وغيرهم .. وكان الناس يخرجون من عنده وهم يهتفون « منصور حق .. منصور حق » فرأى الخليفة تداركاً للفتنة أن يزج به فى سجن بغداد . فمكث فيه مدة من الزمن .

ثم قدم إلى المحاكمة الأخيرة التى كان يرأس جلساتها القاضى « أبو عمر الحمادى » ويحضرها معه الوزير حامد والجنيد والمكى ، والخليفة أحيانا ، ونفر من العلماء وأهل الرأى .

ويلاحظ القاضى من خلال الجلسات حقد حامد الشديد على منصور ، ومكر المكى والجنيد به . فيثور فى قاعة المحكمة ، ويطلب عدم تدخل أحد منهم فى المحاكمة ، فيهدده الوزير ، وينذره بالهلاك . فلا يبالى القاضى بتهديده ، ويرد عليه فى ثقة وأنفة « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » . فأيقن الوزير أنه لابد أن يجرب معه سلاحا آخر ، فراح يغريه بالمال والجاه ، لكن القاضى كان عفوفاً قنوعاً ، فرده خائباً ، وأخبر الخليفة بحقيقة الأمر ، فزاده بذلك تردداً وتوجساً .. ويقع القاضى ضحية للصراع النفسى ؛ إزاء ما يتعرض له من ضغوط من قبل الدولة ، التى تستحثه فى إصدار الحكم بقتله ، ومايعانيه من عذاب الضمير ، فالأدلة غير كافية ، يغلب عليها التخليط والدس .. وانتهى به الحال

إلى إعلان رغبته فى التخلى عن إتمام التحقيق فى هذه القضيه لكن الجنيد ثناه عن عزمه . خاصة بعد أن جاءت فتوى من شيخ الإسلام تبيح دم الحلاج .

وعقدت الجلسة الأخيرة ، وفيها قرأ الوزير على الأعضاء فقرة من كتاب للحلاج ، تقول بإسقاط فريضة الحج . فسأل القاضى الحلاج عن صحة نسبة هذا الكتاب إليه . فأجاب الحلاج بالإيجاب ، فأحتد القاضى ، وقال مغاضباً . كذبت ياحلال الدم ! فانتهزها الوزير حامد فرصةً ، واستكتب القاضى الحكم ، فدافعه ؛ بحجة أنه قال هذا الكلام وهو غضبان ، ولا يحكم القاضى فى ساعة غضب فهب الوزير ومن فى المجلس فى وجهه ، فلم يجد مناصا من توقيع الحكم .

وأذاعت الدولة خبر الحكم بقتل الحلاج ، فثار الناس من أجله ، وخرجوا فى مظاهرة يهتفون « حق .. حق ..منصور حق » لكن الدولة أسرعت فى تنفيذ الحكم ، فقطع من خلاف ، وتوضأ بدمه ، وسط ذهول الناس الذين اجتمعوا لرجمه . فلما قتل ، هز الساحة صوت من السماء .

تخلصت يا منصور من دار الظلم والآلام
فقل « أنا الحق » وأدخل الجنة بسلام »

وواضح أن آقطاى استفاد من روايات التاريخ وملابسات محاكمات الحلاج استفادة كبيرة ، كما أنه خلق من أخبار الحلاج دراما تحفل بالصراع والأحداث المثيرة . وقد وفق فى استخدام أدواته الفنية لنقل التجربة الصوفية التى خاضها الحلاج ومريدته جلفدان التى اختلقها لخدمة الدراما فى المسرحية .

وبعد عشرين عاما ، أى فى سنة ١٩٦٤ ، أصدر صلاح عبد الصبور « مأساة الحلاج » التى كتبها فى ظل ظروف سياسة واجتماعية ، تختلف عن الظروف السياسية والاجتماعية التى كانت تمر بها تركيا ، حين كتب آقطاى مسرحيته عن الحلاج . هذا فضلا عن الاختلاف الكبير بين ثقافة الشاعرين ، وتكوينهما النفسى ، والجو العام فى بيئتهما .

ويمكن المقارنة بين المسرحيتين فى أكثر من فكرة ، منها مثلا : الصدق التاريخى ، وأيضا المعالجة الدرامية . ولكننا نركز على أهم وجه للمقارنة بينهما ألا وهو المعالجة الموضوعية للمسرحية ؛ فمن خلالها تتضح الأفكار الرئيسية التى حملتها كلتا المسرحيتين .

أولا : المعالجة الموضوعية عند صلاح عبد الصبور

يقول صلاح عبد الصبور : « بطل وسقطته هذه هي مسرحيتي ، والسقطة سقطة تراجيدية ، كما فهمتها عن أرسطو ، نتيجة لخطأ لم يرتكبه البطل . وباعث الخطأ هو الغرور وعدم التوسط . وسقطة الحلاج هي مشهد البوح بعلاقته الحميمة بالله ، وباعثه هو الزهو بما نال . وهو حين ارتكب هذه السقطة أباح للناس دمه ، بل وأباح لله دمه إذ أفشى سر الصحبة ، فسقطت مروءته أمام الله :

رعاك الله ياولدى ، لماذا تستثير شجاى
وتجعلنى أبوح بسر ما أعطى
ألا تعلم أن العشق سر بين محبوبين
هو النجوى التى إن أعلنت سقطت مروءتنا
لأنّا حينما جاذ لنا المحبوب بالوصل تنعمنا
دخلنا الستر ، اطعمنا ، اشربنا
وراقصنا وأرقصنا ، وغنينا وغنينا
وكوشفنا وكاشفنا ، وعوهدنا وعاهدنا
فلما أقبل الصبح ... تفرقنا
تعاهدنا بأن أكتم حتى أنطوى فى القبر(١)

فتفسير عبد الصبور لسقطة الحلاج ، أنه لم يستطع أن يحبس النور بقلبه ، فكشف الستر ، وأباح السر ، وكان أولى به أن يتكتم . فكان أن صاح فى الناس فى المسجد :

يقول : هو الحب سر النجاة ، تعشق تفز
وتفنى بذات حبيبك ، تصبح أنت المصلى
وأنت الصلاة .
وأنت الديانة والرب والمسجد
تعشقت حتى عشقت ، وتخيلت حتى رأيت
رأيت حبيبى ، وأتحفنى بكمال الجمال
جمال الكمال

---

(١) صلاح عبد الصبور : حياتى فى الشعر ، بيروت ، دار اقرأ ، ١٩٨١ ، ص ١٦٤ - ١٦٥

فأتحفته بكمال المحبة
وأفنيت نفسى فيه(١)

هذه هى سقطة الحلاج عند صلاح عبد الصبور ، أنه أفشى سر المحبة . لكنى أرى أنه لم يبرز خطورة تلك السقطة ، فأية جسامة أو خطر فى هذا الكلام الذى ذكره ؟ ! كما أن الحلاج فى شطحه وقوله « أنا الحق »ان يعلم تماماً عاقبة أمره . فلقد كان يسعى للموت فى قلق وشوق بالغ . فسقطة الحلاج عند صلاح عبد الصبور ليست سقطة حقيقية ، وهى من ناحية أخرى – لا تتفق مع سعى الحلاج للموت وإدراكه لعواقب الأمور ، وتيقنه أن الموت هو المخلص الوحيد له مما يلاقيه من ضنى وبلاء فى العشق .

لقد أجاد صلاح فى تصوير الجانب القلق فى حياة الحلاج ، بل فى حياته هو فى الحقيقة . فحيرة الحلاج كانت من أجل الوصول إلى الحق تعالى ، أما حيرة صلاح فكانت بين السيف والكلمة ، أى بين القوة والكلمة . يقول صلاح : « ... أما القضية التى تطرحها مأساة الحلاج فقد كانت قضية خلاصى الشخصى . فقد كنت أعانى حيرة مدمرة إزاء كثير من ظواهر عصرنا ، وكانت الأمثلة تزدحم فى خاطرى ازدحاماً مضطربا ، وكنت أسأل نفسى السؤال الذى سأله الحلاج لنفسه : ماذا أفعل ؟ كان عذاب الحلاج طرحا لعذاب المفكرين فى معظم المجتمعات الحديثة ، وحيرتهم بين السيف والكلمة ، بعد أن يرفضوا أن يكون خلاصهم الشخصى باطّراح مشكلات الكون والإنسان عن كواهلهم هو غايتهم ، وبعد أن يؤثروا أن يحملوا عبء الإنسانية على كواهلهم ، وكانت مسرحيتى مأساة الحلاج معبرة عن الإيمان العظيم الذى بقى نقيا لا تشوبه شائبة ، وهو الإيمان بالكلمة »(١)

فالمثقف العصرى ، وبخاصة فى عالمنا الثالث ، يعيش نهباً لشتى التساؤلات ، موزع النفس بين المثال والواقع ، ممزق القلب حسرة على ماضيه المجيد ، وحاضره المهين ، يعز عليه أن يرى أغلب أبناء وطنه يصرعهم الفقر والجهل والمرض ، كما يطيح بطمأنينته ذلك التشتت والتناحر بين أهل دينه وأمته ؛ فيحار ، أيكون صلاح هذا المجتمع الفاسد عن طريق ثورة دموية تدمر كل شىء ، أم يكون صلاحه عن طريق الكلمة الطيبة ، وتكوين ناشئة جديدة يؤمنون بالمبادىء والقيم ؟ !

---

(١) صلاح عبد الصبور : حياتى فى الشعر ، ص ١٦٥ – ١٦٦

كان الحلاج – كما أراده صلاح – متردداً بين أن يعيش فى عزلة حالمة ، بعيداً عن هموم مجتمعه ، فيغض الطرف عن عذابات الناس ، وبين أن يشارك الناس همومهم ، وينزل إليهم ؛ ليطلع على أحوالهم ، ثم يرفع صوته ثائراً فى وجه الظالمين ؛ لرفع الظلم والمعاناة عن الناس . وهو يدرك تماماً أن عاقبة هذا العمل الثورى هى القتل .

والشبلى عند صلاح ، نمط لأهل العزلة والسلبية ، يرخى عينيه فى قلبه ، ويحدق فى النور الباطن ، ولا يشغل باله بالدنيا ومايدور فيها من خير وشر . فكان الحلاج رمزاً للمثقف المعاصر الذى يحمل هموم جيله فوق رأسه ، ولا يرضيه أن تتحكم فئة قليلة من المترفين المرفهين فى أقوات ومصائر الأغلبية الساحقة من الفقراء والمرضى . يقول صلاح :

الشبلى : لا ، يا حلاج
إنى أخشى أن أهبط للناس
قد أبسط أجفانى فوق الدنيا
فأرى يسراها ، أتمنى النعمى واليسرى
وأرى عسراها ، أتوق العسرى
ويموت النور بقلبى
الحلاج : هبنا جانبنا الدنيا
مانصنع عندئذ بالشر ؟
الشبلى : الشــر
ماذا تعنى بالشــر ؟
الحلاج : فقر الفقراء
جوع الجوعى ، فى أعينهم تتوهج
ألفاظ لا أوقن معناها
أحيانا أقرأ فيها
« ها أنت ترانى
لكن تخشى أن تبصرنى
لعن الديان نفاقك »
أحيانا أقرأ فيها
« فى عينيك يذوى إشفاق تخشى

أن يفضح زهوك
ليسامحك الرحمن »
قد تدمع عينى عندئذ ، قد أتألم
أما ما يملأ قلبى خوفا ، يفنى روحى
فهى العين المرخاة الهدب فوق استفهام جارح
« اين اللـــه ؟ »(١)

هكذا أراد صلاح عبد الصبور أن يتحدث عن الفقر المادى والجوع إلى لقمة العيش التى تسد الرمق . « .. وليس كالفقر داء عظيم يقتل المشاعر الإنسانية ، يحطم كبرياء الإنسان ويذله ، ويؤدى به فى كثير من الأحيان إلى المهالك والرذائل »(٢) وقد دفعت مشكلة الفقر ، أوكما يسميها أبو حيان التوحيدى (حرمان الفاضل وإدراك الناقص) — ابن الراوندى إلى خلع ربقة الدين ، وقال ابو سعيد الحصرى بالشك ، وقال ابن الرومى بالمصادفة العمياء ، وبشيء سماه الحظوظ ، ثم واجهها أبو حيان نفسه فعرف معنى القلق الوجودى ، ونظر إليها المتنبى فرأى اختلال الميزان السياسى ، واعتقد أن الإصلاح لهذا الخلل ، هو وحده القادر على إصلاح الأحوال عامة ، ولا طريق لإصلاح الفساد فى دنيا السياسة إلا القوة فآمن بهذا المبدأ . ولما جاء أبو العلاء نظر إلى المشكلة نفسها من جميع الزوايا ، فإذا به يدرك أن الأشياء جميعها قد اختلت ، العلاقات الاجتماعية فى ذلك كالسياسة ، والسياسة كالتدين ، وخرج من ذلك كله بأعرض فلسفة تشاؤمية شكية ، عرفها الأدب العربى(١) .

وها هو ذا القحط يدمر النفوس ، ويجعلها أداة طيعة فى يد إبليس :

ويمشى القحط فى الأسواق ،
يجبى جزية الأنفاس
من الأطفال والمرضى
حقيبته بلا قاع ، فلا تملأ إذ تعطى

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٢ ، ٢٣
(٢) د . محمد مفيد قميحة : الاتجاه الإنسانى فى الشعر العربى المعاصر بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٨١ ، ص ١٢٥

د . إحسان عباس : من الذى سرق النار ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠ .

ورغبته بلا رى ، فلا تسكت أن تسأل
وخلف القحط يمشى تحت
ظل البيرق المرسل
جنود القحط ، جيش الشر والنقمة
خلائقهم مشوهة
كأن الذيل فوق الرأس
يقود خطاهم إبليس ، وهو وزير
ملك القحط
وليس القتل والتدجيل والسرق
وليس خيانة الأصحاب والملق
وليس البطش والعدوان والخرق
سوى بعض رعايا القحط ..(٢)

ثم ها هو ذا الجوع قد أودى بحياة سيدة طيبة ، وجعل أبنها طالب العلم الفذ ، يمقت الكتب .. لم يجده العلم نفعا ، لم يوفر له ما يكفيه ويكفى أمه المريضة ، فتحول من عنصر طيب إلى عنصر فاسد ، لا يفكر إلا فى الشر والتدمير ، حتى رمى خلف جدران سجن مظلم . يقول السجين للحلاج معللًا أسباب تحوله وانحرافه :

لما كنت صغيراً وبريئا
كانت لى أم طيبة ترعانى
وترى نور الكون بعينى
وترانى أحلى أترابى ، أذكى أخدانى
فلقد كنت أحب الحكمة
أقضى صبحى فى دور العلم
أو بين دكاكين الوراقين
. . . .

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٤

كانت أمى خادمة تجمع كسرات الخبز
وفضل الثوب
من بعض بيوت التجار
وأنا طفل لاهمة لى
إلا فى هذا اللفوا المأفون
مرضت أمى ، قعدت ، عجزت ، ماتت
هل ماتت جوعا ، لا ، هذا تبسيط ساذج
يلتذبه الشعراء الحمقى والوعاظ الأوغاد
حتى يخفوا بمبالغة ممقوته
وجه الصدق القاسى
أمى ما ماتت جوعا ،
أمى عاشت جوعانة
ولذا مرضت صبحا
عجزت ظهرا ، ماتت قبل الليل(١)

وفوق الفقر المادى ، هناك فقر أشد فتكاً بالنفوس ، ذلك هو فقر الروح الذى يزرع الحقد فى النفوس ، ويحرم الناس الطمأنينة واليقين :

ليس الفقر هو الجوع إلى المأكل ، والعرى
إلى الكسوة
الفقر هو القهر
الفقر هو استخدام الفقر لإذلال الروح
الفقر هو استخدام الفقر لقتل الحب
وزرع البغضاء
الفقر يقول لأهل الثروة
أكره جمع الفقراء
فهم يتمنون زوال النعمة عنك

مأساة الحلاج ، ص ٧٠ – ٧٢

ويقول لأهل الفقر(١)
إن جعت فكل لحم أخيك .(١)

لكننا فى زماننا هذا قد جمعنا فقر الروح إلى فقر المال :

إن كانت شارة ةذل ومهانة
رمزاً يفضح أنّا جمعنا فقر الروح
إلى فقر المال
فأنا أجفوها ، أخلعها يا شيخ(٢)

وهناك فوق الفقر بنوعيه ، الفساد السياسى ، وجبروت السلطة ، حيث السجن والقهر والظلم والكبت :

والمسجونون المصفودون يسوقهم شرطى
مذهوب اللب
قد أشرع فى يده سوطا لا يعرف

من فى راحته قد وضعه
من فوق ظهور المسجونين الصرعى قد رفعه
ورجال ونساء قد فقدوا الحرية
تخذتهم أرباب من دون الله عبيداً سخريا(١)

لكن الشبلى بنزعته السلبية يرى فى كلام الحلاج فضولا ، فالبشر قديم فى الكون ، ولا جدوى من كل هذا :

الشبلى : ياحلاج
الشر قديم فى الكون
الشر أريد بمن فى الكون
كى يعرف ربى من ينجو ممن يتردى

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ١٠٦ - ١٠٧
(٢) نفسه ، ص ٣٥

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٣

وعلينا أن يتد بركل منا درب خلاصه[١]

فيزلزل كلامه الحلاج ، ويزيده حيرة . لكن الحلاج إنسانى النزعة ، ولا يمكن أن يتخلى عن نزعته :

الحلاج : ياشبلى
دعنى أتأمل فيما قلت الآن
ها أنت تزلزلنى فى دارى
والسوق يزلزلنى أن أترك دارى
كلماتك تجذبنى يمنة
وعيونى تجذبنى يسرة[٢]

« وهذا الحوار القائم على التساؤل لايكاد ينبىء بيقين حقيقى ، وإن بدا منه أن الحلاج يؤمن بنقيض ما يقول صاحبه .. وأزمة الحلاج الحقيقية أنه لا يستطيع الخلاص من وجوده الصوفى ، وهو يعلم مدى المفارقة بين تطلعه وعجزه ، ويقدم على الخروج إلى الناس ودعوتهم إلى الصلاح ، وكأن ذلك امتداد لحياته الروحية ووجده الصوفى »[٣]

لكن حيرة الحلاج هذه تنهى بمشهد خلع الخرقة ، وتصميمه على النزول إلى الناس ، والجهر بدعوته . لكنه وجد نفسه أمام حيرة أكبر : ما هو المنهج الإصلاحى الذى يسير عليه ؟ هل يدعو الناس إلى الثورة .. أم يدعوهم إلى المحبة ؟ أو هل يرفع سيفه .. أم يرفع صوته ؟ !

الحلاج : لأبكى حزنا ياولدى ، بل حيرة
من عجزى يقطر دمعى
من حيرة رأيى وضلال ظنونى
يأتى شجوى ، ينسكب أنينى
هل عاقبنى ربى فى روحى ويقينى !
إذ أخفى عنى نوره

---

(١) نفسه ، ص ٢٦

(٢) نفسه ، ص ٢٦

(٣) د . عبد القادر القط : من فنون الأدب – المسرحية ، بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٣

أم عن عينى حجبته غيوم الألفاظ المشتبهه
والأفكار المشتبهه ؟
أم هو يدعونى أن أختار لنفسى ؟
هبنى اخترت لنفسى ؟ ماذا اختار ؟
هل أرفع صوتى ؟ .
أم أرفع سيفى ؟
ماذا اختار ؟(٢)
ماذا اختار ؟

فالحلاج شخصية مركبة تتنازعها كثير من الحوافز ، لكنها جميعا تظل مرتبطة ، بوضعه الصوفى ، فهو يريد أن يخرج من عزلته الصوفية إلى الناس يدعوهم إلى إصلاح أنفسهم وإصلاح مجتمعهم ، وهو فى الوقت نفسه غير موقن بخير السبل إلى تلك الدعوة ، أتراها تكون بالكلمة أم بالسيف ؟ وهو حين يخرج إلى الناس ليدعوهم بالكلمة لا يستطيع الخلاص من حذر الصوفى وتوجسه من خوض غمار الحياة ، »(١)

ثم أختار الحلاج ، الكلمة القوية الصادقة التى لا تخشى فى الحق لومة لائم . وهو لا يهتم كثيراً بأن تجد الكلمة أنصاراً فى الزمن الحالى ، المهم أن تبقى ، ولربما هيأ لها الله فى زمن قادم من يستعذ بها فؤاده ، ويكون من أهل السلطة والرأى ، فيرعاها ويدعو إليها :

لا أملك إلا أن أتحدث
ولتنقل كلماتى الريح السواحه
ولأثبتها فى الأوراق شهادة إنسان
من أهل الرؤية
فلعل فؤادا ظمآنا من أفئدة وجوه الأمه
يستعذب هذى الكلمات
فيخوض بها فى الطرقات
يرعاها إن ولى الأمر
ويوفق بين القدرة والفكرة
ويزاوج بين الحكمة والفعل(٢)

(١) مأساة الحلاج ، ص ٧٥ – ٧٦
(٢) د . عبد القادر القط ؛ المرجع السابق ، ص ١٣٠
مأساة الحلاج ، ص ١٠٥ – ١٠٧

لكن ، ما هى الكلمة التى كان الحلاج يريد أن يقولها ؟ هل يقول للناس كما يقول الوعاظ فى خطبهم ؟ وما هى القضية الرئيسية التى تعالجها هذه الكلمة ؟ فى رأيى ، أن عبد الصبور أراد أن يعالج بالكلمة أخطر قضية يمر بها العربى فى الوقت الحاضر ، وهى قضية فقدان الهوية ، وضعف الثقة بالنفس ، واللامبالاة ، والتخاذل أمام الواقع الفاسد المهترىء . فأراد عبد الصبور ، متقنعا بقناع الحلاج ، أن يصرخ فى هذه الأمة الميته ؛ ليبعث فيها الروح :

الحلاج : هل تسألنى ماذا أنوى ؟
أنوى أن أنزل للناس
وأحدثهم عن رغبة ربى
الله قوى ، يا أبناء الله
كونوا مثله
الله فعول يا أبناء الله
كونوا مثله
الله عزيز يا أبناء الله .(١)

أراد الحلاج – صلاح عبد الصبور – أن يمتلك معجزة كلمة المسيح عليه السلام تلك الكلمة التى تبعث الروح فى هذا الرميم ، وتضطرم النار فى هذا الهشيم ، فهو يريد مجتمعا قويا عزيزا ، لا يعرف الكسل والتخاذل ، ترفرف فوقه راية العدل ، فلا يغتر الحاكم بسلطانه ، فيستبد ويبطش ، بل يوازن بين القدرة والحكمة ، فيكون عادلا رحيما بالناس ، محباً لهم :

العدل مواقف
العدل سؤال أبدى يطرح كل هنيهة
. . . .
العدل حوار لا يتوقف
بين السلطان وسلطانه(١)

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٣٤

(٢) مأساة الحلاج ، ص ٩٥

يعيش الناس فى هذا المجتمع فى تكافل ، وتراحم ، وتواصل . يمرحون تحت عباءة الشمس كالحملان الوديعة ، لا يعرفون الحقد والبغضاء :

ابو عمر : هل تبغى أن يضع المسلم
فى عنق المسلم سيف الحقد ؟
الحلاج : لا .. يا سيد
بل أبغى لو مد المسلم للمسلم
كف الرحمة والود ..(٢)

والسؤال الذى يطرح الآن هو : هل حققت كلمة الحلاج أهدافها عند صلاح عبد الصبور ؟ أرى أنها أخفقت فى تحقيق أى شيء ؛ فالحلاج البطل الشعبى الذى يسجن ، ويعذب من أجل فقراء الناس ، يشهد عليه هؤلاء الفقراء فى ساحة المحكمة بالكفر والزندقة من أجل دينار واحد ؛ ليسدوا بقيمته خواء بطونهم الجائعة . وهذا يشير من طرف خفى إلى قتل الفقر للضمائر والعزائم .

ولا يكون نصيب الحلاج – صلاح عبد الصبور – إزاء هذه البلادة والسلبية إلا الشعور بالإحباط واليأس فى الإصلاح :

فى عصر ملتاث ، قاس ، وضنين
لن يصنع ربى خارقة أو معجزة كى ينقذ
جيلا من هلكى
قد ماتوا قبل الموت(١)

إن الواقع الذى نحياه ، يقتل كل فكرة متحمسة للإصلاح ؛ ففساد المجتمع أكبر من أن يصلحه صوت واحد . وصاحب النفس السامية يعيش فى هذا الواقع غريبا كصالح فى ثمود ! .. لا يجد من يسمعه ، ويعى عنه ، ولا يجد من يشعر بآماله وآلامه ، أو من يشعر بآمال وآلام جيله من خلاله ، حتى يفكر هو الآخر فى أن يجرب لا مبالاة الناس ، ويعيش لذاته فقط ، ويرى أحيانا أنه من العقل والحصافة ، أن يلزم الصمت ، ولا يبوح بأفكاره لأحد مهما كان قريبا إليه :

نفسه ، ص ٨٩
(٢) مأساة الحلاج ، ص ٣٢

لا أدرى ، وعلى كل ، فالأيام غريبة
والعاقل من يتحرز فى كلماته
لا يعرض بالسوء
لنظام أو شخص أو وضع أو قانون أو قاض
أو وال أو محتسب أو حاكم(١)

ولا يخفف من حسرة الشاعر أو المصلح إلا أمله فى المستقبل ، فقد يخلق الله من أصلاب هؤلاء الموتى جيلا حياً يقدر قيمة الكلمة والفكرة :

قد خبت إذن ، لكن كلماتى ماخابت
فستأتى آذان تتأمل إذ تسمع
تتحدر منها كلماتى فى القلب
وقلوب تصنع من ألفاظى قدرة
وتشد بها عصب الأذرع
ومواكب تمشى نحو النور ، ولا ترجع
إلا أن تسقى بلعاب الشمس
روح الإنسان المقهور الموجع(٢)

هكذا أراد صلاح عبد الصبور أن يعبر عن معاناته كشاعر وإنسان نبيل ، يحمل فوق رأسه آلام وهموم جيله . ففسر الجانب القلق من حياة الحلاج على أنه قلق وجودى ، وجعل ثورته واضطرابه فى العشق ، ثورة اجتماعية من أجل تخليص هذا الجيل المطحون ، من الفقر المادى والروحى ، والخواء الداخلى . ثم بحث فى قضية الشر ، فصور من خلال ذلك الحقيقة الشائهة للواقع المعاصر . فالحلاج عنده بطل شعبى قدم روحه طائعاً مختاراً فى سبيل جموع الشعب . واتخذ من الكلمة سلاحاً له ، لكن الكلمة لم تؤت ثمارها ، ولن تؤتيها الآن ، والأمل معقود على الجيل الجديد الذى لم يولد بعد .

وبهذا نستطيع أن نقول إن صلاح عبد الصبور الذى كان واقعاً تحت تأثير فلسفة « بشر الحافى » فى الهروب من مواجهة العالم الحسى بمتناقضاته ، والتعلق بالصمت القاتل مع إبطال كل الحواس ، والانفصال التام عن العالم :

---

(١) نفسه ، ص ٥١

احرص ألا تسمع
احرص ألا تنظر
احرص ألا تلمس
احرص ألا تتكلم
قف ... !
وتعلق فى حبل الصمت المبرم(١)

قد تجاوز هذا الموقف السلبى فى مأساة الحلاج ، نحو موقف ايجابى منفتح على الحياة ، موقف التمرد والثورة والاستشهاد من أجل الإنسان . فاقترن الانتقال إلى الدراما عنده بموقف فكرى ثورى .

ومع ذلك فإن « .. المسرحية لم تستطع أن تقدم لنا مأساة تعكس أمامنا المشاكل ، وتعمق الصراعات كما هو مفهوم فى التراجيديا .. وهذا بدوره أدى إلى الشعور بأن الحلاج لا يعانى مأساة ، وإنما هو أشبه بمن يتعرض لمؤامرة .. وربما كان السبب فى ذلك هو توزع المسرحية بين محورين ، فالحلاج إما أنه صوفى ذو نزعة عملية إجتماعية ، وإما أنه زعيم من زعماء الفقراء ذو رداء صوفى . والمسرحية لا ترسم له صورة واضحة بحيث بدت كمؤامرة لاغتيال رجل صالح »(٢)

ومما يعاب على البناء المسرحى لمأساة الحلاج ، تلك التقسيمات الثلاثية التى نشهدها فى كل منظر من مناظرها ... فضلا عن خلوها من العنصر النسائى الذى من شأنه تعميق إنسانية البطل .(١)

ونختم الحديث عن مسرحية صلاح عبد الصبور ، بهذا السؤال : هل كانت للحلاج نزعة اجتماعية إصلاحية حقا ؟

فى رأيى أن ما يفهم من سيرة الحلاج لا ينهض دليلا على تزعمه لحركة اجتماعية أو

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٩ - ٣٠

(٢) صلاح عبد الصبور : ديوان أحلام الفارس القديم ، قصيدة « مذكرات الصوفى بشر الحافى »

(١) محمد عبد العزيز موافى : المسرحية الشعرية بعد شوقى ، نسخة مخطوطة لرسالة الدكتوراة بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ١١١

فكرة سياسية مكتملة ، بحيث يمكن اعتباره مصلحا اجتماعيا ، أو متمرداً سياسيا ؛ لأن نزول الحلاج إلى الناس كان عن شعور روحي ، لا عن شعور اجتماعي ثوري .

« .. وعلى مقتضى هذا الفهم ، نرى أن ما فهمه عبد الصبور ، أو غيره لا يتساوى مع حقيقة دعوة الحلاج ، ولا يعبر عن شخصيته الروحية .. »(٢)

ثانيا : المعالجة الموضوعية عند صالح زكي آقطاى

أما صالح آقطاى فمعالجته لموضوع المسرحية صوفية خالصة ، تعبر عن معاناة الصوفى فى شبيل الوصول إلى المعشوق الأسمى عز وجل . فهو درويش منقطع إلى الله تعالى بكليته ، قد قطع صلته بدنيا الناس وضخبها :

أنا متعلق بالنور الأول ، بعينى وقلبى وروحى ،
ولا أعرف لى ذنبا كسبته أننى حلقت فى الملكوت .
أنا العاشق الأكبر لرب الخلود
وكتابى لا يعرف الصغائر ولا الكبائر
لا يعرف إلا أصوات الحق التى تجلجل فى ربانى
أنا قدرة الخالق ، أنا السر المخلوق
وبقلبى من تجلياته سريصان
معنى الوجود ومفهومه من لدنه
أنا شمعة « ما وراء » و « ماسوى » و « ماعكس »
أنا الكعبة ، أنا قبلة النور التى لا تخمد نارها
هذا جمال الكمال ، وكمال الجمال .
كل جزء خرج من الكل وإليه يعود
حينئذ يخمد اللهيب شيئا فشيئا .(١)

فكلامه كلام درويش عليم برموز الصوفية وإشارتهم . وهو متأثر بتراثه الشعرى القديم الذى ظل يدور فى إطار التصوف حتى عهد التنظيمات وبعدها أيضا .

---

(١) جلال العشرى : ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ١٨٩
(٢) مصطفى عبد اللطيف السحرتى : دراسات نقدية ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٢٠
(1) Salih Zeki Aktay: Mansur-1 Hallac, Istanbul, 1944, S, 9-10

وما دام الحلاج قد بلغ هذه المرتبة فى العشق ، فالأمور عنده سواء .

فلا يفرق بين البقاء والفناء ، والبعد والقرب ، فكلها ظواهر عارضة . أما الحقيقة فهى تجلى الحق . وقد بلغ من فرط عشقه درجة جعلته يخال نفسه « هو .. هو » !

فى البقاء فناء ، وفى الفناء بقاء يا صحاب
وأية جدوى للزمان والمكان ، والبعد والقرب ، يا أولى الألباب
ليس إلا جلجلة صوت الحق يا أهل الفطنة(١)
أنا هو .. وهو أنا .. فأنا الوجود والعدم

ولابد أن يعانى الصوفى فى طريقه من الحيرة الواجفه ، التى تطيح أحيانا بيقيته ؛ « فيعانى قلقا لا يرحم أبدا ، ولا يقبل أمرا ، ولا يبقى أحدا ، ويكابد شوقا أضرمته المحبة ، فنغصت العيش ، وسلبت السلوة ، ولم ينهنها معرض دون اللقاء » . يقول آقطاى :

جعل الله تجلى كما له مع الحيرة
والتية فى بلاد مجهولة سنين عدة
وجعل الخلود فى الاحتراق والألم
فلا يرى العبد أثراً للفناء والعدم
أجــل ..
هذا قانون الحق ، وتلك هى الأبدية(٣)

لكن حيرة الحلاج هدته إلى الحق ، فسكر بخمرا لقرب ، ورفعت له الحجب ، فهيأ نفسه للقاء الحق .

« يا حبيبى ! يا عشقى وحبى الأكبر .. أنا قادم إليك .. يا من تعرفون حبيبى ! .. يا من تعرفون الحق ! .. روحي عندكم .. ياملائكة السماء ، ويا غرباء الأرض ، ويا

1) Mansur-I Hallac, S 21

2) Mansur-I Hallac, S 35

(٣) حسن بن محمد الفركاوى القادرى : شرح منازل السائرين ، المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية ، ١٩٥٣ ، ص ٩٧

قرباء حبيبى الأكبر ! .. روحى عندكم .. يا مقربين يا محيرين .. يا هائمين .. ارفعوا الحجب .. أنا قادم إليكم »(١)

ولم يعد إلا أن يهدم الهيكل ، ويحطم صنم النفس ، لينطلق من سجنه :

السجن الحق ياصاحبى هو جسمك
يجذبك للطين ويمسك !
فمن أفناه وأحيا روحه ..
شاهد فى قصر البللور طيفه .
فهيا نمسخ الصورة
ونرشف البحر مع الحمائم قطرة قطره
للروح فى كل نفس عالمان
فيها ننشد « ياهو »(٢)

فلما تيقن الحلاج أن خلاصة وانطلاقه فى الموت ، صاح فى قاعه المحكمة :

كلا .. كلا .. لن ازدجر !
اقول « أنا الحق » ولا وزر !
وكلامى حق
وكلامى حق

لا أعصى الحق وأتبع الخلق ، تلك هى الحكمة
ولا أذل لأحد ، لرفع ما تسمونه نكبة
يا طالما قلت اقتلونى ! فالقتل فيه وصولى !
وهذا هو ربيع الوصل الأزلى مع حبيبى(١)

وفى آخر ليلة له ، أطلق سراح جميع المسجونين معه فى السجن ، فهربوا جميعا ، وأبى هو أن يهرب معهم . فلما تنبه الحراس إلى الأمر ، سأله كبيرهم :

كبير الحراس : أين المسجونون يا منصور ؟

---

1) Mansur-1 Hallac, S 48-49

2) Mansur-1 Hallac, S 62-63

منصور : أطلقت سراحهم .
كبير الحراس : ولماذا لم تهرب معهم ؟
منصور : لى مع خالقى أمر ، ومشيئة الحق ستنفذ هنا(٢)

فآقطاى يستفيد كثيراً من أخبار الحلاج ، والروايات الكثيرة التى رويت بشأنه ويطوعها للدرامافى مسرحيته . كما أظهر الحلاج بوجده الصوفى ، وبتلذذه الشديد بالعذاب الحسى ، وجزعه البالغ من أقل عذاب روحى . وقد عبر عن ذلك فى رمزية جميلة حين أحسن الاستفادة من خبر رجم الشبلى له بوردة جعلته يصرخ ألماً ، فى حين أنه كان يبتسم والناس يرجمونه بالآحجار ؛ لأن الشبلى حبيب له وصاحب حال مثله :

منصور : .. يا شبلى ! . لقد أوجعتنى بوردتك وجعا لم أشعر به وأنا أجلد وأعذب وأرحم ..
الشبلى : كيف والناس يرجمونك بالأحجار يا منصور ؟

منصور : يا شبلى .. هؤلاء من العوام لا يعرفون شيئا ، وأنا أسأل الله أن يغفر لهم .. أما أنت فتعرف حقيقة أمرى . لقد قطعت أملى يا شبلى فى آخر لحظة من عمرى فى وجود إنسانية بين الناس .. فيا أسفا سأرحل عن الدنيا مقطوع الأمل فى الإنسانية ! ..(١)

كما أورد آقطاى فى مسرحيته على لسان الحلاج كثيراً من الأناشيد التى تبين وجده الصوفى وهيامه بالطبيعة وجمالها ، على أعتبار أنها مرآة لتجلى جمال الله عز وجل . منها على سبيل المثال :

فى الغصن الغينان وفى الثرى
وفى ماء النهر إذا جرى
وفى الطرق الطويلة والشعاب
تظهر قدرة الله دون حجاب

---

1) M nsur-1 Hallac, S 41

2) Mansur-1 Hallac, S 97

(2) Mansir-1 Hallac, S 110

أشجار البلوط ، وقباب السماء
والثمار التى تميل بأغصانها فوق الغبراء
والأرض المنتشية مع الفجر بالأنداء
تشرح السرف جلاء
فى الذرة عالم لى
وفى الغيب سلطان لى
وفى شفق السحر ، ونحل الأصيل
فرحة للورود ولى(٢)

ومن الواضح أن مسرحية آقطاى ، تختلف اختلافاً كبيراً عن مسرحية صلاح عبد الصبور ، من حيث الفكرة والموضوع . فمعالجة صلاح لها اجتماعية سياسية ، عالج فيها قضايا الفقر المادى والروحى ، وأبان عن مخازى مجتمعه ، ومايسوده من ظلم وقهر وبطش . فكان الحلاج عنده بطلا شعبيا ضحى بنفسه من أجل الفقراء والمساكين . وكان معبراً عن رسالة المثقف الحقيقية فى المجتمع ، وضرورة أن يكسر حجاب العزلة والانطواء ، ليعيش هموم جيله ، ويسعى من أجل ايجاد حلول لمشاكل المجتمع . وهذا هو ما يعرف بالالتزام .

أما الحلاج عند آقطاى فهو صوفى ، جذبته أنوار التجلى ، فتعشق جمال الحبيب ، وعانى فى سبيل الوصول أشد المعاناة ، حتى ظفر فى النهاية بالوصل بعد أن قدم روحه قربانا لمن أحب . كما شاركته « جلفدان » تلك المعاناة الصوفية ، بعد أن اتخذت منه إماماً لها تأتمر بأمره .

وبرغم اختلاف الشاعرين فى المعالجة فإنهما يتفقان فى أن الحلاج صريع السياسية . فهو عند صلاح قد أزعج السلطة ؛ لتبنيه قضية الفقراء ، وهم القاعدة العريضة فى بناء المجتمع . فتخلصت منه السلطة لتسكت صوته وتأمن شره :

صوفى : ياقوم
هذا الشرطى استدرجه كى يكشف عن حاله
لكن هل أخذوه من أجل حديث الحب ؟

(1) Mansir-1 Hallac, S 6

لا بل من أجل حديث القحط
أخذوه من أجلكم أنتم
من أجل الفقراء المرضى
جزية جيش القحط

الأعرج :

هذا حق ... فالشرطة خدام السلطان
ما للشرطة والحب ...(١)

وهو عند آقطاى ، درويش من الواصلين ، له سلطان كبير على قلوب الناس ، على اختلاف طبقاتهم . والدولة تكره من يجتمع الناس حوله . فأصحاب السلطة يريدون أن يلتف الناس حولهم وحدهم . ويعتبرون من يستأثر بحب الناس منافساً لهم فى سلطانهم ؛ ولهذا تخلصوا منه :

الوزير « للخليفة » : معلوم يا مولاى أننى أبغى صلاح الدين
والدولة . ومنصور اليوم هو السلطان المتفرد ،
ويستطيع غداً أن يعتلى عرش بغداد ، فينتقم
منا ، ويحكم السيف فى رقابنا . وينشر عقيدته ..
الخليفة : كيف ... ما معنى كلامك ؟
الوزير : يامولاى . كل الأرواح والعفاريت عبيد له ،
والناس يجدون لديه كل حوائجهم ..(٢)

ولاشك أن اختلاف معالجة الشاعرين لفكرة المسرحية ، جعلهما يختلفان فى البناء الفنى والدرامى . فطوع كل منهما أدواته الفنية لخدمة فكرته . وقد حفلت مسرحية آقطاى بالدراما وكثرة الصراع ، جنبا إلى جنب مع التجربة الصوفية برموزها وظلالها . أما عبد الصبور فمعالجته مختلفه ، وكانت مسرحيته سياسيه إجتماعيه حافله بالجدل الفكرى والقضيايا الإنسانيه ، وإن كان ذلك على حساب الدراما أحيانا .

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٤٨

(2) Mansur-I Hallac, S 84

السمَّاجة فى المجتمع الاسلامى وموقف الخلفاء والشعب منها .

للدكتور

عطية القوصى

أستاذ التاريخ الاسلامى المساعد
بجامعة القاهرة بالخرطوم

السمَّاجة نوع من أنواع التمثيل الهزلى والاحتفال التنكرى على نظام احتفالات (الكرنفال) التى تُقام فى أوربا حديثاً . وأصحاب السماجة الذين عرفوا بالسماجين كانوا قوماً يحاكون حركات بعض الناس ويقلدونهم فى أصواتهم ويرتدون ملابس وأقنعة منكرة ، ويظهرون فى مظاهر مضحكة(١) ، إيناساً للناس واضحاكاً لهم .

وكانت السّماجات عادةً ماتقام فى الأعياد والاحتفالات والمناسبات السعيدة ، كذلك كان بعض الخلفاء يتخذون السماجين لاضحاكهم ، فكانوا إذا ماعُقدت مجالس (الأُنس) وطربُ الخليفة ، لبس السماجون ملابسهم المضحكة وقاموا بتقليد الحيوانات كالدببة أو القرود وهم يعلقون فى أعناقهم الجلاجل والأجراس(٢) ، كذلك قاموا بتقليد الشخصيات التى يريدهم الخلفاء أن يقلدوها ، فيدخلوا الضحك والسرور على قلوبهم وعلى قلوب من يحضر مجالسهم . وكان ممن تخصص فى هذا الفن أشعب الطفيلى فى دولة بنى أمية ، وأبو الحسن الخليع الدمشقى فى دولة بنى العباس أيام الرشيد ، وأبو العبر أيام المتوكل وغيرهم كثيرون .

---

١) صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسى ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١١٥ .
٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، بيروت ١٩٦٧ ، حـ٥ ، ص ٦٨١ ، ٦٨٢ .

معنى الكلمة :

أُختلفت فى أصل كلمة سماجة ومعناها ، هل هو عربى أم فارسى ؟ والذين يقولون أن أصلها عربى يقولون أنها وردت فى الصحاح ، وهى تعنى الشىء القبيح ، وقولهم : سمج الشىء سماجةً اى قَبُح فهو سمَج (بفتح الميم) وسمِج (بكسر الميم) . قال ابو ذؤيب مؤيداً أصل الكلمة العربى :

فإن تصرمى حبلى وإن تتبدلى خليلًا ومنهم صالح وسمِج(١)

وفى فاكهة البستان(٢) ، يقول البستانى : قوم سماج ، واستسمجه أى عدّه سمجا ، والسمج والسميج هو اللبن الدسم الجنيث الطعم ، وإذا قيل ما اسمج فعله : أى ما أقبحه .

واستخدم لفظ سماجة فى اللغة للشتم ووصف صاحبه باللؤم ، وذلك فيما ورد على لسان الشاعر ابن غسان البصرى المتطبب فى ابن نصر العامل وكان قد عالجه من علة فلم يتفقده ولم يقض حقه فقال فيه(٣) :

هب الشعراء تعطيهم رقاعاً مزورةً كلامــــاً على كلام
فلم صلة الطبيب تكون زوراً وقد أهدى الشفاء من السَقام
عجبت لمن نمته أرض لؤم وبخل لم يعد من الكــرام
نُسبت إلى السماجة لالشىء سوى نقصان لؤمك فى اللئام

وفى اللغة الفارسية حملت كلمة سماجة نفس المعنى فى اللغة العربية ، بل أكد قاموس نفيس(٤) أصل هذه الكلمة العربى فلقد ورد فى القاموس ان كلمة سماجة تعنى : زشت وقبيح كرويد ، أى صار قبيحاً ، وقباحت وزشتى أى قبحُ ، وورد فى القاموس ما لغة : سماجت : مأخوذ أز تازى بى شرمى وقضاحت ورسوائى ومعيوبى وآلو وكَى واصرار ور كارهاى زشت . ومعنى ذلك أن كلمة سماجة مأخوذة من اللغة العربية وتعنى عدم الحياء والافتضاح والاتصاف بالعيب والانغماس فى الأعمال القبيحة .

الصحاح فى اللغة والعلوم ، طبعة بيروت ١٩٥٠ ، ص ٦٠٩ .
البستانى : فاكهة البستان ، بيروت ١٩٣٠ ،ص ٦٧٠ .
أبو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ، حـ٢ ، طبعة بيروت ١٩٥٦ ، ص ١٦٩ .
على اكبر نفيسى : فرهنگ نفيسى ، الجزء الثالث ، طهران ١٣٤٣ هـ ، ص ١٩٣٠ .

وأياً كان أصل الكلمة فلقد أُطلق على هذا النوع من التمثيل الهزلى التفكرى الذى كان يظهر فى الأعياد والاحتفالات إسم سماجة ، وهو اسم يظهر من مدلوله أنه يحمل فعل أعمال قبيحة ، وربما جاءت هذه التسمية نتيجة ما اعتبره رجال الشرع المسلمون أن ما يؤدى بواسطة السماجين يُعد فعلًا قبيحاً لأنهم يقلدون الناس ويسخرون منهم مما قد يؤذى هؤلاء الناس ، وقد نهى الاسلام عن السخرية من الناس فى قوله تعالى :

(يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ...) .

ويؤيد هذا الرأى أن المحتسبين والقضاة فى المدن الاسلامية كانوا يوقعون ، فى صدر الاسلام ، العقوبة على من يقوم بهذا العمل . فقد رؤى أن سعداً بن ابراهيم كان يقضى بين الناس فى مسجد رسول الله ﷺ فى العهد الأموى ، وأنه قام بجلد داود بن سلم لأنه رأى عليه ثياباً ملونة يجرها فى سماجة(١) . وقد قال الشاعر فى ذلك(٢) :

جلـــد العـــادل سعـــدُ ابـــن سلـــم فى السماجـــة
فقضى الله لسعـــــــــد من أمير كل حاجـــــــة

وتظهر السماجة فى أيام الدولة العباسية فى الأعياد والمناسبات وبخاصة فى يوم النيروز ، أعظم أعياد الفرس وأجلها(٣) ، وهو أول أيام سنة الفرس(٤) ، وهو أيضاً أول السنة القبطية بمصر ويوافق اليوم الأول من شهر توت عندهم . وسُنة الفرس والمصريين فى هذا العيد اشعال النيران والتراش بالماء واظهار السماجة فى الشوارع والأسواق(٥) .

وقد أكدت مصادر التاريخ والأدب على مشاركة السماجين الناس احتفالاتهم وبروز دورهم فى هذا العيد على وجه الخصوص ، وقد قال الشاعر أبو العباس عبدالله بن المعتز بالله فى سماجة النيروز

أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ١٧٨ .
الأصفهانى : الأغانى ، حـ٥ ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٣٧ وهى كلمة فارسية معناها اليوم الجديد وأصلها نوروز وقد عربتها العرب فقالوا نيروز
(أبو هلال العسكرى : الأوائل ، حـ٢ ، دمشق ١٩٧٥ ، ١٨٥)
وهو يوافق الرابع عشر أو الثانى والعشرين من آذار (مارس) ويُقال أن أول من أحدثه جمشيد الملك الذى بنى مدينة طوس وجعله عيداً (الأوائل ، ص ١٨٥)
النويرى : نهاية الأرب ، القاهرة ١٩٥٦ ، حـ١ ، ص ١٥٦.

أشرب غداة النيروز صافية أيامها فى السرور ساعات
قد ظهر الجن فى النهار لنا منهم صفوف ود ستندات
تميل فى رقصهم مذودهم كما تثنت فى الريح سروات
وركب القبح فوق حسهم وفى سماجاتهم ملاحات(١) .

الخلفاء العباسيون الذين أدخلوا السماجة فى مجالسهم :

كان الخليفة الأمين بن الرشيد (١٩٣ - ١٩٨ هـ) أول من أدخل السماجة فى مجلسه من خلفاء العباسيين ، وكان يقرب السماجين منه ويتخذهم ندمائه جلسائه . وروى عنه أنه إذا طرب صاح فى ندمائه وجلسائه من رجال السماجة قائلا : من يكون منكم حمارى ؟ .. فيقول كل واحد منهم أنا ، فيركب واحد ويصله(٢) .

كذلك كان الخليفة المتوكل على الله العباسى (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يُدخل السماجة فى مجلسه ويقرب إليه السماجين ويحتفى بهم ويتبذل لهم . ولقد أورد عنه المسعودى(٣) فى ذلك قوله : « ولم يكن أحد ممن سلف من خلفاء بنى العباس ظهر فى مجلسه اللعب والمضاحك والهزل مما قد استفاض فى الناس تركه إلا المتوكل فإنه السابق إلى ذلك والمُحدث له . وأحدث أشياء من نوع ما ذُكر فاتبعه فيها الأغلب من خواصه وأكثر رعية فلم يكن فى وزرائه والمتقدمين من كتابه وقواده من يوصف بجود ولا أفضال أو يتعالى عن مجون وطرب »(٤) وكان المتوكل إذا طرب بما يعرضه السماجون أمامه يشاركهم فيما يؤدونه(٥) . وقد حفى بالقرب اليه أحد السماجين ويعُرف « بأبى العبر السماج » ، وكان يتلذذ بمداعبته . وكانت هذه المداعبه قاسية فى بعض الأحيان كأن يرمى به فى المنجنيق إلى الماء وعليه قميص حرير فإذا علا فى الهواء صاح : الطريق .. الطريق ، ثم يقع فى الماء فيخرجه السبّاح . وكان يُجلسه أحياناً على الزلاقة فينحدر حتى يقع فى البركة ، ثم يطرح الخليفة الشبكه فيخرجه كما يُخرج السمك(٦) . وأن يُظهر من

---

١) الصولى : أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم من كتاب الأوراق ، نشرج . هيورث ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٢٤٩ .

٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، حـ٥ ، ص ٦٨٢

٣) عاش المسعودى فى بغداد وارتحل كثيراً وقضى أواخر أيامه فى مصر والشام فى عصر الاخشيديين ، وتوفى سنة ٣٤٦ هـ ، وهو صاحب كتب : « أخبار الزمان » ، « التنبيه والاشراف » و « مروج الذهب ومعادن الجوهر » .

٤) المسعودى : مروج الذهب ، حـ٢ ، بولاق ١٢٨٣ هـ ، ص ٢٨٩ .

٥) صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسى ، ص ١١٥

٦) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، حـ٥ ، ص ٦٨٢ .

الاجلال والتفطيم والاستخذاء أكثر مما كان عليه من قبل ، فإن أخلاق الملوك ليست على نظام ..(١)

وبعد المتوكل شغف الخليفة المعتمد بالله (٢٥٧ - ٢٧٩ هـ) بالسماجة(٢) . وقد ذكر المسعودى عن هذا الخليفة أنه كان مشغوفاً بالطرب وكان الغالب عليه محبة أنواع اللهو والملاهى(٣) .

كذلك كان الخليفة المعتضد بالله بن الموفق (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) يحب السماجة ويُقرب اليه السماجين ، وقد حُكى عنه أنه كان يُقرب إليه ويسعى إلى كل من عُرف عنه إجادة فن التقليد والمحاكاة والتنكر . وقيل أنه سمع ذات يوم عن رجل فى بغداد يُعرف بابن المغازلى كان يقف على الطريق ويقص على الناس أنواع الأخبار والنوادر الضاحكة ، « وكان فى غاية الحزق ، يقلد كل طوائف الناس فلا يدع حكاية أعرابى أو نجدى أو نبطى أو زطى أو زنجى أو سندى أو تركى أو خادم إلا حكاها . وكان يخلط ذلك بنوادر تضحك التكول وتصبى الحليم »(٤) وقد سمع المعتضد بنوادره فأعجب بها وأمر باحضاره بين يديه وأعجب به حين قام باضحاكه ووصله بخمسائة درهم(٥) .

ولم يقتصر حب السماجة على الخلفاء العباسيين ، بل شمل أيضاً وزراءهم ، وكان بعضهم يخرجون أيضاً مع أصحاب السماجات . ومن أشهر من اقتضى بذلك الوزير « المعتمد بن عباد » وزير مؤيد الدولة بن بويه ووزير أخيه فخر الدولة . ولقد ذكر أبو حيان التوحيدى عنه أنه كان مولعاً بالهذر ويحب السماجات وقد عاب عليه ذلك حين قال مانصه(٦) فتراه عند هذا الهذر وأشباهه يتلوى ويبتسم ويطير فرحاً . ويتقسم ويقول : ولا كذا ؛ ثمرة السبق لهم وقصرنا أن نلحقهم

---

١) الجاحظ : التاج فى أخلاق الملوك ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ١١٧ ، ١١٨

٢) هو الخليفة المعتمد بالله احمد بن الخليفة المتوكل ويأتى ترتيبه الخامس عشر ضمن بنى العباسى ، وهو الذى وقعت فى أيامه ثورة الزنج الشهيرة .

٣) المسعودى : مروج الذهب ، حـ٢ ، بولاق ١٣٨٢ هـ ، ص ٣٥٦ .

٤) المسعودى : مروج الذهب ، حـ٢ ، ص ٣٧١

٥) المسعودى : نفس المصدر السابق ، ص ٣٧٢ .

٦) أبو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ، طبعة بيروت (بدون تاريخ) ، حـ١ ، ص ٥٩

وذُكر عن تبذل المتوكل وتباسطه مع السماجين ما ورد على لسان اسحق بن ابراهيم ، ابن أخي طاهر بن الحسين ورئيس الشرطة ببغداد فى عهد المتوكل(١) . قال اسحق أنه دخل فى يوم نيروز إلى الخليفة المتوكل والسماجة بين يديه وعلى المتوكل وشْيٌ مُثقل ، وقد كثُر أصحاب السماجة حتى قربوا منه للقط الدراهم التى تُنثر عليهم وجذبوا ذيله ، فلمّا رأى اسحق ذلك ولّى مغضباً وهو يقول : « أُف وتُف ، فما تُغنى حراستنا المملكة مع هذا التضييع ؟ » . ورآه المتوكل وقد ولّى فقال : « ويلكم رُدوا أبا الحسين فقد خرج مغضباً » . فخرج الحجاب والخدم خلفه فدخل وهو يُسمع وصيفاً الخادم(٢)وزرافة(٣) مكروه حتى وصل إلى المتوكل . فقال له المتوكل : « ما أغضبك ولم خرجت ؟ » فقال : « يا أمير المؤمنين ، عساك تتوهم أن هذا الملك ليس له من الأعداء مثل ما له من الأولياء ، تجلس فى مجلس يتبذلك فيه مثل هؤلاء الكلاب ، يجذبوا ذيلك ، وكل واحد تنكر بصورة منكرة فما يؤمن أن يكون فيهم عدو قد احتسب نفسه ديانة وله نية فاسدة وطوية ردية فيثب بك فمتى كان يستقال هذا ولو أخليت الأرض منهم ؟ » فقال المتوكل « يا أبا الحسين لا تغضب ، فوالله لا ترانى على مثلها أبدا » وبُنى للمتوكل بعد ذلك مجلس مشرف ينظر منه إلى السماجة(٤) .

وكان اسحق لا يرضى ولا يقبل أن يتباسط الخليفة مع رجال السماجة مهما بلغ حبه لهم فهو يرى أن لا أمان للخليفة منهم ، وكان يعمل فى ذلك بنصيحة الجاحظ(٥) فى آداب المسامرة والمنادمة عند الملوك حين قال : « أن من أخلاق الملك إذا قرّب إنساناً أو أنس به حتى يهازله ويضاحكه ثم دخل عليه بعد أن يدخل دخول من لم يجر بينهما أنس قط ، أو نقفوا أثرهم ونشق غبارهم أو نرد غمارهم . وهو فى كل ذلك يتشاكى ويتمايل

ويكنى أبا الحسن وفى رواية أخرى أبا الحسين ، وكان المأمون قد اصطنعه أولّا وولاة خلافة عبدالله بن طاهر بحضرته ، فلما أخرج عبدالله بن طاهر الى خراسان ، كان أشد الناس تقدماً عنده واختصاصاً به . ولقد ولى اسحق الشرطة ببغداد للمأمون ثم للمعتصم ثم للواثق ثم للمتوكل الذى مات فى أيامه (الشابشتى : الديارات ، تحقيق كوركيس عواد ، بغداد ١٩٥١ ، ص ٢٤) .

وصيف خادم تركى ، كان مقدماً أيام المتوكل والمنتصر والمستعين والمعتز ، مات مقتولًا سنة ٢٥٣ هـ .

زرافة رجل من رجالات دولة المتوكل .

الشابشتى : الديارات ، ص ٢٦

هو أديب وعالم الدولة العباسية ، أبو عثمان عمرو بن بحر ، صاحب الكتابة فى كل المواضيع ودائرة معارف زمانه ، توفى سنة ٢٥٥ هـ . (انظر ترجمة حياته فى كتاب المؤلف : الحضارة الاسلامية ، الخرطوم ١٩٨٤ ، ص ١٦٨)

ويلوى شدقه ويبتلع ريقه ويرد كالآخذ ويأخذ كالمتمنع ويغضب فى عرض الرضا ويرضى فى لبوس الغضب ويتهالك ويتمالك ويتقابل ويتمايل ويحاكى المومسات ويخرج فى أصحاب إلسماجات » .

وفى القرن الرابع الهجرى كان للوزير المهلبى رجل من رجال السماجة إسمه أبو الورد كان من الحذاق فى هذا الفن(١) .

وفى القرن الخامس الهجرى نجد الوزير محمد بن أحمد أبا المطهر الأزدى ، الذى كان يجب السماجة ويشارك أهلها فيها ، يؤلف كتاباً عن رجل من رجال السماجة سماه « حكاية أبى القاسم البغدادى » جعل فيه مثل هذه المحاكاة والتقليد والتمثيل موضوعاً للأدب وجعل ذلك وسيلة لوصف أخلاق عامة بغداد وكلامهم القبيح ، وكل ذلك فى شخص أبى القاسم هذا(٢)

السماجة فى مصر الاسلامية :

عرف المصريون السماجة فى ظل الحكم الاسلامى ، وشارك أهل السماجة احتفالات المصريين فى أعيادهم ومناسباتهم على مر عصور حكمها . وكان أبرز ظهور للسماجة فى عيد النيروز القبطى ، وهو أول السنة القبطية عندهم(١) ، ونجاحة فى عهد الفاطميين .

ففى العصر الطولونى ، أهدت قطر الندى بنت خمارويه بن أحمد بن طولون(٢) الى الخليفة المعتضد بالله العباسى فى يوم نيروز سنة اثنين وثمانين ومائتين هدية بها أشياء كثيرة

---

١) آدم متز : الحضارة الاسلامية ، الحضارة الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٧ ، حـ٢ ، ص ٢٦٠ .

٢) متز : نفس المصدر السابق ، ص ٢٦١ .

٣) يوافق هذا العيد فى مصر أول يوم من شهر توت من الشهور القبطية ، وسنة المصريين فى هذا العيد ، سنة الفرس ، من اشعال النيران والتراش بالماء . وعيد النيروز عندهم من مواسم لهوهم قديماً وحديثاً (المقريزى : الخطط ، المجلد الثانى ، حـ١ طبعة بيروت ١٩٥٩ ، صُ ١٠

إسمها أسماء وسماها المعتضد « قطر الندى » حين بُنى بها ، وكانت تكاليف عرسها من اكثر تكاليف الأعراس فى التاريخ الاسلامى .

وكان ضمن هذه الأشياء الفاخرة عشرون جنيه ذهباً فيها عشر مشام عنبراً وزنها أربعة وثلاثون رطلًا . وفى عشر مشام منها عشر مشام ند معجون وزنها أربعة وثلاثون رطلًا وعشرون صينية فضه فى عشر منها مشام صندلا وزنها خمسون رطلا وفى العشر الآخر مشام زعفران وزنها خمسون رطلًا وعشرون صينية ذهباً فى عشر منها مشام مشاً وزنها ثلاثون رطلًا ، وخمس خلع وشياً قيمتها خمسة آلاف دينار .

فاخرة ، وكانت هذه الهدية بمناسبة زواجها(٣) من الخليفة المعتضد(٤) . كذلك عملت سماجات ليوم النيروز هذا بلغت النفقة عليها ثلاثة عشر ألف دينار(٥) . وكان هذا أول ذكر للسماجات فى مصر . أما فى العهد الفاطمى فتكرر ذكرها وظهرت فى الاحتفالات العامة والقومية ، وبدى تشجيع خلفاء الدولة الفاطمية وحرصهم على اظهار السماجات فى مختلف أعيادهم . ولم يتوقف ظهور السماجات فى عهد أى من خلفاء الفاطمين طوال أيام حكمهم فى مصر .

وكان عيد النيروز فى مصر هو أبرز الأعياد القبطية فيها ، وهو العيد الذى كانت تكثر فيه السماجات . وكان الخلفاء الفاطميون حريصين على الاحتفال بهذا العيد شأنهم فى ذلك شأن حرصهم على الاحتفال بشتى الأعياد القومية والدينية . وكان عيد النيروز من جملة المواسم عندهم ، تتعطل فيه الأعمال ويبدى الناس فيه الفرح والسرور ويتراشون بالماء ويتهادون ويُظهرون السماجات التى كان يطوف رجالها فى الشوارع والأسواق ويعرضون فنونهم فى الميادين العامة .

ولقد أورد المقريزى ، نقلًا عن ابن زولاق ، أنه فى عام ٣٦٤ هـ فى يوم النيروز زاد اللعب بالماء ووقود النيران ، وأن أهل القاهرة خرجوا بلعبهم الى الشوارع والأسواق وأنهم لعبوا ثلاثة أيام وأظهروا السماجات فى الأسواق(١) .

كذلك ذكر المقريزى ، نقلًا عن إبن ميسر ، ضمن ذكره أحداث سنة ٥١٦ هـ ، أن الخليفة الفاطمى الآمر بأحكام الله قد احتفل بعيد النيروز فى هذا العام وفى العام الذى يليه وأن فى هذين الاحتفالين ظهرت السماجات(٢) .

(ابن الساعى : جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والاماء ، تحقيق مصطفى جواد ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٣٥ ، ١٣٦). .

قدمت قطر الندى الى المعتضد من مصر مع ابن الجصاص التاجر الثرى المعروف آنذاك والذى أشرف على تجهيزها ، وقدم معها أحد عمومتها ، فكان دخولهم بغداد يوم الأحد الثانى من المحرم سنة ٢٨٢ هـ وأدخلت للحرم ونزلت فى دار صاعد بن مخلد ولم يكن الخليفة ليلتها فى بغداد

(الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، حـ١١ ، طبعة بيروت (بدون تاريخ) ، ص ٣٤٥) .

الرشيد بن الزبير : كتاب الذخائر والتحف ، تحقيق محمد حميد الله ، الكويت ١٩٥٩ ، ص ٢٨

ابن الساعى : جهات الأئمة ، ص ١٣٦ .

المقريزى : الخطط ، حـ١ ، المجلد الثانى ، ص ١١

ولم يقتصر ظهور السماجات فى مصر على عيد النيروز ، بل كانت تظهر فى أعياد أخرى بها ، مثل عيد الشهيد وعيد الغطاس وعيد الخروج .

ففى عيد الشهيد(١) كان أصحاب السماجة يخرجون مع المحتفلين بهذا العيد ومعهم صفوف اللهو الأخرى ويتوجهون إلى ناحية شبرى(٢) ، من ضواحى القاهرة(٣) . كذلك كانت السماجات تظهر فى عيد الغطاس(٤) ، . كان السماجون يخرجون فى ليلة هذا العيد مع المحتفلين بالعيد إلى شاطىء النيل ويقضون طيلة الليل هناك فى غناء وطرب ورقص ولهو ولعب حتى الصباح .

وكان خروج السماجات أيضاً وظهورها فى عيد الخروج ، وهو عيد الخروج لسجن يوسف بالجيزة ، وكان من الأعياد الكبرى عند نصارى مصر ، وذكر المقريزى ، نقلًا عن المسيحى(٥) ، » أن عادة العامة والسوقة فى هذا العيد أن يطوفوا ، قبل الخروج للسجن ، أسواق البلد بالطبول والبوقات ليجمعوا من التجار ما ينفقونه فى خروجهم . ولكن حدث فى عام ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م أن اشتد الغلاء فامتنع التجار عن الدفع فأمر الخليفة الظاهر التجار بأن يدفعوا ما جرت به العادة ، وأن يُطلق للمحتفلين ضعف ماأُطلق لهم فى السنة الماضية . فخرجوا إلى السجن بالجيزة ومعهم التماثيل والمضاحك والخيَّال والحكايات والسماجات « ، وخرج الخليفة إلى الجيزة وأقام يومين حتى رأى الجماعة فضحك منهم واستظرفهم(٦) .

وفى عهد الأيوبيين ، كان الملك العادل قد شره فى اللعب وأكثر من تقديم أهل اللهو

المقريزى : الخطط ، ط١ ، ص ٣٩٤ .

وهو من أعياد القبط ويعقد فى اليوم الثامن من شهر بشنس وهو أحد شهورهم وهى ضاحية من ضواحى القاهرة وتعُرف الآن بشبرا . وكان اعتياد خلاص شبرا دائماً فى وفاء الخراج على ما يبيعونه من الخمر فى عيد الشهيد .

أورد المقريزى (ص ١٢٤) أنه أستمر فى عمل هذا العيد حتى سنة ٧٥٥ هـ حيث أبْطل عمله أيام الملك الصالح صالح بن محمد بن قلاوون ، وكان ذلك بتدبير شيخو العمرى والأمير صرغتمش والأمير طاز .

وهو أيضاً من أعياد القبط ، ويعُقد فى اليوم الحادى عشر من شهر طوبة من شهور النصارى .

الخطط ، حـ١ ، المجلد الثانى ، ص ٢٠٧

آدم متز : الحضارة الاسلامية ، حـ٢ ، ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

وأصحاب السماجة والمساخر(٧) ، حتى حسبت نفقاته فى هذا الوجه خاصة ست آلاف وعشرين ألف ألف درهم(٨) .

---

(٧) ومفردها مسخرة ، وهى مشجة كانت تطلق أيضاً على السماجين ، وهى تعنى الشخص الذى تسخر الناس منه أو البهلوان الذى يلعب لاضحاك النظارة .

(٨) المقريزى : السلوك لمعرفة دول الملوك ، نشر محمد مصطفى زيادة ، الجزء الأول ، القسم الثانى ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٢٩٤ .

المصادر والمراجع

١ - ابن الساعي : جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء ، تحقيق مصطفى جواد ، القاهرة ١٩٦٢ .

٢ - ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .

٣ - أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ، حـ ١ ، القاهرة ١٩٥٦ .

٤ - أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، طبعة بيروت ١٩٥٦ .

٥ - أبو هلال العسكري : الأوائل ، حـ٢ ، دمشق ١٩٧٥ آ

٦ - أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٧٨ .

٧ - آدم متز : الحضارة الاسلامية ، تحقيق محمد عبد الهادى أبوريده ، حـ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .

٨ - الجاحظ : التاج فى أخلاق الملوك ، بيروت ١٩٥٥ .

٩ - جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، حـ٥ ، بيروت ١٩٦٧ .

١٠ - الرشيد بن الزبير (القاضى) : كتاب الذخائر والتحف ، تحقيق محمد حميد الله ، الكويت ١٩٥٩ .

١١ - الشابشتى (أبو الحسن على) : الديارات ، تحقيق كوركيس عداد ، بغداد ١٩٥١ .

١٢ - صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسى ، بيروت ١٩٥٧ .

١٣ - الصولى (أبو بكر محمد بن يحيى) : أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم ، من كتاب الأوراق ، نشرج . هيورث ، القاهرة ١٩٣٦ .

١٤ - عبد الله البستانى : فاكهة البستان ، بيروت ١٩٣٠ .

١٥ - عطية القوصى : الحضارة الاسلامية ، الخرطوم ١٩٨٤ .

١٦ – علي أكبر نفيسي : فرهنك نفيسي ، الجزء الثالث ، طهران ١٣٤٣ هـ .

١٧ – المسعـــــودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، حـ٢ ، طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ .

١٨ – المقريـــــزي : السلوك ، نشر محمد مصطفى زيادة ، الجزء الأول ، القسم الثاني ، القاهرة ١٩٣٦ .

١٩ – المقريـــــزي : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، الجزء الأول ، المجلد الثاني ، طبعة بيروت ١٩٥٩ .

٢٠ – النويـــــري : نهاية الارب في فنون الأدب ، الجزء الأول ، طبعة القاهرة ١٩٣٦ .



زاهدة .... !!

عاشت المرحومة الاستاذة الدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل حياة الزاهدين ، لقد عايشت التصوف دارسه وسالكة ! كم أرادت أن تحتوى علم التصوف ! فإذا بالحياة الصوفية تحتويها .

كانت الفقيدة العزيزة عزوفة بطبعها عن كل أسباب الحياة الزائلة ، لذا ما أن التحقت كطالبه يقسم اللغات الشرقية بأداب عين شمس ودرست بالقسم من بين ما درست التصوف الاسلامى . حتى جذبها التصوف جذبة قوية ، واحتواها إحتواء . فما أن أنهت دراساتها الجامعية الأولى حتى وجهت كل اهتمامها نحو علم التصوف ، فاختارت سيرة الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير موضوعا لدراسة الماجستير ، وقد وفقت فى هذه الدراسة وأتحفت المكتبة العربية بترجمة رفيعة لكتاب « اسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد » . [1] ثم واصلت المسيرة فى معية التصوف ، وأقبلت فى مرحلة الدكتوراه على دراسة وترجمة كتاب صوفى لاغنى لاى دراس للتصوف عنه ، وأعنى به كتاب كشف المحجوب للهجويرى . [2] وقد بذلت فى هذا العمل جهدا كبيرا وخرجت بنتائج تشرفها وتشرف الدارسين للغات الشرقية فى مصر كلها .

---

١ ــ طبع كتاب أسرار التوحيد بوزارة الثقافة المصرية ، وطبعة ثانية بدار الرائد العربى بالقاهرة .

٢ ــ طبع كتاب كشف المحجوب بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ثم طبع مرة أخرى بدار النهضة العربية بيروت .

على الرغم مما بذلته فى كشف المحجوب ، فإن المحجوب من التصوف لم ينكشف أمام ناظريها ، لذا أقبلت على بحار التصوف تنهل منها ، وتغوص فى خضمها علها تظفر بدرة من درره الوفيرة ، فاتجهت إلى أعمق بحاره ؛ إلى كتاب المثنوى المعنوى لشيخ المتصوفة الإسلاميين جلال الدين الرومى . ولما كان أستاذنا المرحوم الدكتور محمد كفافى قد أنجز من قبل ترجمة المجلدين الأول والثانى من المثنوى ، فإن الفقيدة قد أقبلت على ترجمة ودراسة المجلدين الثالث والرابع . وقد أنهت ترجمة المجلدين ، كما أوشكت على الانتهاء من دراستهما ولكن الأجل لم يمهلها حتى تدفع بهذين المجلدين إلى المطابع كى يفيد منهما دارسو التصوف والمهتمون بالأدب الفارسى فى مصر وخارجها . ومع هذا فقد نشرت بعض قصص هذين المجلدين كقصة أكلى ولد الفيل [٣] على سبيل المثال .

ومن واقع اهتمامها بجلال الدين الرومى وبطريقته الصوفيه القائمة على السماع ، فقد أخرجت كتابا عن السماع [٤] تتبعت فيه مفهوم كلمة السماع وتطور هذا المفهوم قبل الإسلام وبعده سواء فى فارس أو فى الجزيرة العربية ، وأخيراً أفردت حديثا مسهبا عن السماع الصوفى وأثره فى التربية الصوفية .

وإلى جانب اهتمامها بالتصوف سلوكا ودراسة ، فقد ألفت كتابا قيما عن فنون الشعر الفارسى ..[٥] عرفت فيه القارىء العربى بأهم الفنون الشعرية المشتركة بين الأدبين العربى والفارسى ، وكذلك الفنون الشعرية التى وجدت حظوة كبيرة لدى شعراء إيران دونه أن تحظى بالاهتمام من شعراء العربية وبخاصة فنى المثنوى (المزدوج) والرباعيات (الرباعى أو الدوبيت)، وقد أتبعت كل فنه بالتعريف بأهم شعرائة فى الأدب الفارسى .

* * * *

٣ ــ طبع كتاب أكلى ولد الفيل لدى سعيد رأفت للنشر والطبع .

٤ــ طبع كتاب السماع لدى سعيد رأفت للنشر والطبع .

٥ــ طبع كتاب فنون الشعر الفارسى عدة طبعات لدى سعيد رأفت كما طبع بدار الأندلس ببيروت .

كل الأراء التى ترد بالمجلة تنشر على مسئولية صاحبها :

المراسلات : الدكتور السباعى محمد السباعى كلية الأداب جامعة القاهرة أو : بريد الاورمان ــ جيزة ــ مصر .

الاشتراك السنوى : جنيهان مصريان أو ما يعادلها .

مجلة الدراسات الشرقية .

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية تصدر عن جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

المدير الادارى والمالى : مجدى عيد يوسف .

كل الأراء التى ترد بالمجلة تنشر على مسئولية صاحبها :
المراسلات : الدكتور السباعى محمد السباعى كلية الأداب جامعة القاهرة أو : بريد الاورمان ــ جيزة ــ مصر .

الاشتراك السنوى : جنيهان مصريان أو ما يعادلها .

رقم ايداع مجلة الدراسات ٨٣/٦١٥٣

مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية فى مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية.

المراسلات باسم : أ.د/ السباعى محمد السباعى
قسم اللغات الشرقيه ــ كلية الآداب

جامعة القاهرة

بريد الأورمان ــ جيزة ــ مصر

الاشتراك السنوى : ٣ جنيهات مصرية أو مايعادلها